

قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق
بالتعاون مع اتحاد الكتاب العرب وجامعة طهران

أبحاث ندوة :

« العلاقات الأدبية واللغوية العربية - الإيرانية »

(تاريخها وواقعها وآفاقها)

27 - 29 تشرين الأول 1999



قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق
بالتعاون مع اتحاد الكتاب العرب وجامعة طهران

أبحاث ندوة :

« العلاقات الأدبية واللغوية العربية - الإيرانية »

(تاريخها وواقعها وآفاقها)

27 - 29 تشرين الأول 1999

من منشورات اتحاد الكتاب العرب

1999

الحقوق كافة
محفوظة
لاتحاد الكتاب العرب

E-mail : unecriv@net.sy

البريد الالكتروني،

aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت

www.awu-dam.com

□□

الفهرس

— مقدمة: حول ندوة العلاقات الأدبية واللغوية العربية — الإيرانية أ.د. عبده عبود.....5
كلمات الجلسة الافتتاحية:

- كلمة الأستاذ الدكتور عبدالغني ماء البارد رئيس جامعة دمشق.....17
— كلمة الدكتور اسكندر لوقا نائب رئيس اتحاد الكتاب العرب.....22
— كلمة الأستاذ الدكتور محمد علي أذر شب المستشار الثقافي لجمهورية إيران الإسلامية بدمشق.....23
— كلمة الأستاذة الدكتورة خنان المالكي عميدة كلية الآداب بجامعة دمشق.....27
— كلمة الأستاذة الدكتورة ملى الياس رئيسة قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق.....31

الفصل الأول: حركة الترجمة الأدبية بين العربية والفارسية:

- 1 — أ.د. أحمد السيد الخميسي: الترجمة بين العربية والفارسية وأثرها في الأدب الإسلامي.....35
2 — أ.د. عيسى علي العاكوب: شكوى الشكوى — تأملات في قصيدة "شكوى الناي" للشاعر جلال الدين الرومي في ترجمتين حديثتين إلى العربية.....45
3 — أ.د. يوسف بكّار: تأثر جماعة الديوان برباعيات الخيام.....67
4 — د. محمد علي الزركان: الشاعر محمد الفراتي وترجماته عن الأدب الفارسي.....91

الفصل الثاني: التأثيرات المتبادلة بين الأدبين العربي والفارسي:

- 5 — أ.د. حسين جمعة: المؤثرات الفارسية في شعر الأعشى.....105
6 — أ.د. وحيد كبابية: الأثر الفارسي في شعر البحتري.....144
7 — أ.د. ماجدة حمود: صورة الفرس في كتاب "البخلاء" للجاحظ.....171
8 — أ.د. أسعد علي: ملاحاة الشيرازي في بحر المتنبّي.....195
9 — أ.د. عبده عبود: العلاقات الأدبية العربية — الفارسية في جهود المقارنين العرب — محمد غنيمي هلال نموذجاً.....206
10 — أ.د. ممدوح أبو الوي: جهود الدكتور عبد السلام كفاقي في دراسة الأدب الفارسي.....219

- 11 — أ.د. محمد علي آذر شب: التأثيرات المشتركة على الأدبين
المعاصرين العربي والفارسي.....228
- 12 — أ.د. شريف عبد الواحد: مونتسكيو وألف ليلة وليلة (دراسة مقارنة).....257
- 13 — أ.د. أحمد الخولي: رؤية نقدية في العلاقات الأدبية بين العربية
والفارسية من خلال كتاب "مدارج البلاغة"، لرضا قلي خان هدايت.....284
- 14 — أ.د. شيرين عبد المنعم حسنين: الثقافة العربية في إيران في العصرين المغولي
والتيموري.....291
- 15 — أ.حسن حميد: تحقيق القصة الإيرانية.....311
- الفصل الثالث: العلاقات اللغوية بين العربية والفارسية:**
- 16 — أ.د. ناصر حسين علي: مظاهر الاحتكاك اللغوي بين العربية والفارسية.....319
- 17 — أ.د. سليمان بن إبراهيم العايد: الحوار اللغوي بين العربية والفارسية كما تصوّره
مؤلفات القرن الرابع الهجري العربية.....326
- 18 — د.علي يوسف نور الدين: أثر الفرس في اللغة العربية "الألفاظ الفارسية
في عامية جبل عامل نموذجاً".....343
- 19 — د.منوچهر أكبري: تنوع الكلمات والمفردات الفارسية والعربية في
الغزل المعاصر.....368
- 20 — أ.د. عبد النبي اصطيف: الجذور المشرقية لـ "حيّ بن يقظان".....378



حول ندوة

العلاقات الأدبية واللغوية

العربية - الإيرانية

تاريخها وواقعها وآفاقها

أ.د. عبده عبود⁽¹⁾

ظهرت فكرة إقامة ندوة علمية حول العلاقات الأدبية واللغوية العربية - الإيرانية سنة 1997، أثناء لقاء مع وفد من الكتاب الإيرانيين الذين جاؤوا إلى سورية ليوقعوا اتفاق تعاون بين اتحادهم واتحاد الكتاب العرب. وفي ذلك اللقاء الذي كان في صورة ندوة شكّا الطرفان تدنّي مستوى التبادل الأدبي بين بلديهم، وقلة ما يعرفه كلّ منهما عن أدب الطرف الآخر، خصوصاً الحديث منه، نتيجة ضعف حركة الترجمة الأدبية بين اللغتين العربية والفارسية، كما شكّا بعض الكتاب الإيرانيين التشويه الذي لحق بصورة شعبهم في الأدب العربي القديم - وعموماً كان هناك اقتناع بأن العلاقات الأدبية العربية الإيرانية ليست على مايرام، وأنّ تلك العلاقات لم تواكب التطوّر الكبير الذي شهدته العلاقات العربية - الإيرانية في الميادين الأخرى إبان العقود الأخيرة، وأنّ شيئاً ما يجب أن يُفعل لمعالجة هذا الوضع، على مبدأ: "أن تشعل شمعة خير من أن تلعن الظلام". أمّا الشمعة التي يجب أن تضاء، فهي من وجهة نظر كاتب هذه السطور، التي عبّر عنها أثناء اللقاء السابق الذكر، إقامة ندوة يُسبر فيها واقع العلاقات الأدبية العربية - الإيرانية، وتشخص مشكلاتها، وتوضع تصوّرات

(1) - كلية الآداب - جامعة دمشق.

للنهوض بها. ومع أن فكرة الندوة لاقت استحساناً ممن شاركوا في لقاء الكتاب العرب السوريين والإيرانيين، فإنّ آتياً من الطرفين لم يبادر إلى إقامتها. وفي عام 1999 تجددت الشكوى من ضعف العلاقات الأدبية العربية الإيرانية، ومن تشويه صورة الإيرانيين في الأدب العربي، وذلك بمناسبة الأسبوع الثقافي الرابع، الذي أقامه قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق بالتعاون مع اتحاد الكتاب العرب تحت عنوان: "الأدب العربي: واقعه وآفاقه". فقد ألقى الدكتور محمد علي آذر شبّ، أستاذ الأدب العربي بجامعة طهران، والمستشار الثقافي لجمهورية إيران الإسلامية بدمشق، محاضرة ضمن ذلك الأسبوع الثقافي، ضمنها نقداً صريحاً لواقع العلاقات الأدبية العربية-الإيرانية (1). وبهذه المناسبة أيضاً عاد كاتب هذه السطور، في تعقيب له على ما جاء في محاضرة الدكتور آذر شبّ، إلى التذكير "بالشبهة"، التي يجدر بنا أن نضيلها بدلاً من أن نلعن الظلام، وتقدّم إلى قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق، فور انتهاء فعاليات الأسبوع الثقافي المذكور، باقتراح إقامة ندوة علمية موضوعها "العلاقات الأدبية واللغوية العربية-الإيرانية: تاريخها وواقعها وآفاقها".

أمّا محاور الندوة المقترحة فهي:

- 1 - حركة الترجمة الأدبية بين اللغتين العربية والفارسية.
- 2 - الدراسات الأدبية والنقدية العربية حول الأدب الفارسي، والدراسات الأدبية والنقدية الفارسية حول الأدب العربي.
- 3 - علاقات التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي.
- 4 - صورة الإيرانيين في الأدب العربي، وصورة العرب في الأدب الفارسي.
- 5 - مظاهر الاحتكاك اللغوي بين العربية والفارسية.
- 6 - تعليم اللغة العربية وآدابها في إيران، وتعليم اللغة الفارسية وآدابها في الوطن العربي.

ولقد كان من الواضح أن ندوة علمية واحدة لن تكون كافية لتغطية هذه المحاور كلّها بصورة وافية، ولذلك جاء في الاقتراح: "إقامة سلسلة ندوات حول العلاقات الأدبية واللغوية العربية الإيرانية"، وقد تضمّن الطلب أن تقام هذه

الندوات بالتعاون مع اتحاد الكتاب العرب في سورية والجامعات الإيرانية، لأنها جهات معنية مباشرة بالأمر.

ولحسن الحظ فاز الاقتراح بقبول هذه الجهات الثلاث، وكان تجاوب الباحثين مع إعلان الندوة كبيراً، مما شجّع على المضي في استعدادات إقامتها. وهكذا تمت هذه الندوة بمشاركة ثمانية وعشرين باحثاً من ثمانية أقطار عربية وإيران.

■ محور الترجمة الأدبية بين اللغتين :

كانت الترجمة الأدبية بين اللغتين العربية والفارسية أول محاور الندوة، وقد قدّمت ضمن هذا المحور أربعة بحوث للدكاترة يوسف بكار وأحمد السيد الحسيسي وعيسى العاكوب ومحمد علي الزركان. ففي بحثه المعنون بـ"تأثير جماعة الديوان برباعيات الخيام"، وهو البحث الذي استهلّت به الندوة، تحدّث الدكتور يوسف بكار (جامعة اليرموك)، في موضوع لم يفتن إليه قبله أحد من الباحثين العرب. فقد كان اهتمام ممثلي جماعة "الديوان"، أي العقاد وشكري والمازني، بالشاعر الفارسي عمر الخيام ورباعياته أحد القواسم المشتركة بينهم، وقد كتبوا عنه في وقت مبكر، ونقلوا بعضاً من رباعياته إلى العربية نقلاً عن منظومة وسيطة للإنكليزي إدوارد فيتز جيرالد. ولم يقتصر تلقّي شعر الخيام من قبل جماعة الديوان "على الجانبين الترجمي والنقدي، بل شمل الجانب الإبداعي أيضاً. فقد تركت رباعيات الخيام أثراً مختلفاً في أشعار ممثلي تلك الجماعة، وهذا ما بيّنه الدكتور بكار في بحثه، عبر تحليل نماذج من شعر العقاد وشكري والمازني ومقارنته بشعر الخيام. ويبدو أن ما قدّمه الدكتور بكار في بحثه هذا يشكّل جزءاً من مؤلف جديد، يستكمل فيه ما بدأه في كتابه المعروف: "الترجمات العربية لرباعيات الخيام". (2)

"شكوى الشكوى- تأملات في قصيدة، شكوى الناي" للشاعر جلال الدين الرومي"، في ترجمتين حديثتين إلى العربية"، هو عنوان البحث الذي قدّمه الدكتور عيسى علي العاكوب (جامعة حلب)، في محور الترجمة. و"شكوى الناي" هي الأبيات التي استهلّ بها هذا الشاعر الفارسي الكبير عمله الشعري "المثنوي"، وهي أبيات شكّلت "المحور الذي أدار حوله الرومي في هذه المجموعة الضخمة النفسية". وقد ترجمت هذه الأبيات الثمانية عشر إلى العربية مرتين: في المرة الأولى شعراً، من قبل الشاعر العربي السوري محمد الفراتي،

وفي المرة الثانية نثراً من جانب المقارن الدكتور عبد السلام كفاقي. قام الدكتور العاكوب في بحثه بمواجهة هاتين الترجمتين بالأصل الفارسي ابتغاء أن يتلمس المتأمل شيئاً من بلوى الناي، أو ما يمكن تسميته جور القريض على القريض، وقدم بذلك أنموذجاً لما ينبغي لنقد ترجمة الشعر أن يكون، وذلك عندما حلل ترجمتي الفراتي وكفاقي سطوراً سطوراً. ومما يجدر ذكره أن الدكتور العاكوب، الذي درس "تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول"، قد خاض بنفسه غمار الترجمة الأدبية في كتاب جديد عنوانه "يد الشعر-خمس شعراء متصوفة من فارس" (3).

وكانت جهود الشاعر العربي السوري محمد الفراتي في مضمار تعريب الشعر الفارسي موضوع بحث للدكتور محمد علي الزركان (جامعة حلب)، الذي ربطته بالشاعر المترجم علاقة شخصية وثيقة. وقد عرض الباحث الترجمات التي أنجزها الفراتي عن الفارسية، وألقى نظرة سريعة على بعضها، وأورد نماذج منها ليعطي "صورة صحيحة صادقة عما قام به الفراتي من جهد كبير"، إلا أن الدكتور الزركان اكتفى بالعرض التعريفي، دون أن يخوض في المشكلات الترجمية، كما فعل زميله الدكتور عيسى العاكوب.

رابع أبحاث هذا المحور هو بحث للدكتور أحمد السيد الحسيبي (جامعة عين شمس)، بعنوان: "الترجمة بين العربية والفارسية وأثرها في الأدب الإسلامي"، عرض فيه الباحث حركة الترجمة الأدبية والعلمية التي قامت بين هاتين اللغتين في العصر العباسي، وحلل بواعثها لدى

الطرفين العربي والفارسي. ومهما تكن تلك البواعث فإن حركة الترجمة كانت مظهراً من مظاهر التفاعل الثقافي بين الشعبين العربي والفارسي اللذين قامت بينهما صلة مباشرة وثيقة. وختم الدكتور الحسيبي بحثه بعدد من التوصيات التي يمكن أن تجعل الترجمة قادرة على أن تؤدي دورها المعاصر في "إغناء الفكر الإسلامي الحديث ونقل المسلمين إلى حضارة القرن الحادي والعشرين". إنها توصيات لا تختلف عن تلك التي بلورتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في "الخطة القومية للترجمة"، ولكنها لم تأخذ طريقها إلى التنفيذ لأسباب لا مجال لتفصيلها. (4).

■ التأثير والتأثر بين الأدبين

شكل التأثير والتأثر المتبادل بين الأدبين العربي والفارسي أكبر محاور

الندوة. وضمن إطار هذا المحور قّتم الدكتور حسين جمعة (جامعة دمشق) بحثاً حول "المؤثرات الفارسية في شعر الأعشى"، الذي كان أشدّ شعراء العرب في الجاهلية تأثراً بحضارة الفرس. وقد استقصى الباحث وجوه ذلك التأثير، وفي مقدمتها التأثير السياسي الذي نجم عن امتداد الامبراطورية الفارسية إلى المنطقة العربية، وخضوع القبائل العربية لنفوذ تلك الامبراطورية. أما المؤثر الثاني فهي رحلات الأعشى وجولاته في بلاد فارس وتردده على بلاط كسرى طمعا في عطائه. وثالث تلك المؤثرات هي مدينة الحيرة التي انتشر فيها أسلوب الحياة الفارسي. فقد قدّمت له تلك المدينة من المعطيات الفنية والفكرية والاجتماعية والمشاهدات الطبيعية ما لم تقدّمه أي مدينة أخرى. "إلا أن المؤثرات الفارسية في شعر الأعشى كانت مؤثرات حضارية ولم تكن أدبية، لأنه لم يكن لدى الفرس في ذلك العصر ما يقدمونه لشاعر عربي كالأعشى. وبهذا الخصوص يرى الدكتور جمعة أن الفرس لم يعرفوا أنثذ الشعر بكل معايير وخصائصه الفنية"، وهذا رأي لا يقاسمه إياه كثير من المشاركين في الندوة.

وكانت المؤثرات الفارسية في شعر أديب عربي قديم آخر هو البحتري موضوع بحث للدكتور وحيد صبحي كبابة (جامعة حلب). فقد كان هذا الشاعر مطلعاً على أخبار ملوك فارس وملماً بالعقيدة الثنوية، مما حمل بعض مؤرخي الأدب على التشكيك في عروبتة. ويرى الدكتور كبابة أن علينا أن نميّز بين نوعين من التأثير الفارسي: أولهما عام، وقد كان غالباً على بيئة البحتري، والثاني أدبي، وهو تأثير ضعيف. ولعل أبرز مظهر من مظاهر التأثير الفارسي في شعر البحتري تلك الألفاظ الفارسية المتناثرة في شعره، كما يلاحظ التأثير الفارسي في أغراض ذلك الشعر ومعانيه، كمدح الحكام الفرس، وشعر الإخوانيات والصدّاقة، والتغزل بالذكر، وهو نوع من الغزل انتشر في الشعر العباسي بسبب "الواقع الحضاري في العراق المتأثر بالفرس، وبما أشاعوه من ترف، وبما استقدموه من غلمان امتلأت به قصورهم، إلا أن أبرز مؤثر فارسي في شعر البحتري كان الوصف الذي جعل منه أهم شعراء الوصف في الأدب العربي". ومن مظاهر الأثر الفارسي أيضاً رثاء الممالك السابقة، وهو نوع من الرثاء ينطوي على موقف إنساني حضاري من الأمم الأخرى.

وفي بحثها المعنون بـ "صورة الفرس في كتاب البخلاء للجاحظ"، تناولت الدكتورة ماجدة حمود (جامعة دمشق)، تأثير الفرس في الأدب العربي القديم من زاوية يمكن وصفها بـ "الصورانية". فمن المعروف أن كل أدب قومي ينطوي

على صور للشعوب الأخرى، هي صور مشوّهة في أغلب الحالات. ولذا فإنّ دراستها يمكن أن تشكّل مساهمة في تصحيحها وتخفيف ما ينجم عنها من توتر بين الشعوب. إلّا أنّ الدراسات الصوريّة كثيراً ما تهمل الأبعاد الجمالية والفنية للمسألة، وتتحول إلى دراسات نفسية واجتماعية، مما ينأى بها عن حقل الدراسات الأدبية والنقدية. وهذا ما تنبّهت إليه الدكتورة حمود، التي درست مفهوم البخل لدى الجاحظ، ومنهج هذا الأديب في تصوير البخلاء، وبيّنت أنّ هذا المنهج أقرب إلى الواقعية. كذلك فإنّ الأسلوب الذي اتبعه الجاحظ في تقديم بخلائه متنوع، ويتراوح بين القصة القصيرة بالمفهوم الحديث وبين النادرة والفائدة اللغوية والشعرية. أمّا صورة الفرس فهي نابعة من رغبة الكاتب في الدفاع عن العرب والتصدي للشعوبية، ولكن دون تعصّب أو معاداة للآخر وثقافته. فالفرس، في نظر الجاحظ، أمة تمتلك الأخلاق والآداب والحكم، تماماً كالهنود والروم والعرب، وهم شركاء العرب في صنع الحضارة الإسلاميّة.

وكانت علاقة التأثير والتأثر بين اثنين من كبار أعلام الأدبين العربي الفارسي موضوع محاضرة بعنوان "ملاحه الشيرازي في بحر المتنبي"، للدكتور أسعد علي (جامعة دمشق). أمّا الدكتور عبد النبي اصطيف (جامعة دمشق)، فقد شارك في الندوة بورقة عنوانها "الجذور المشرقية لحَيّ بن يقظان"، وقدم الدكتور شريف عبد الواحد (جامعة وهران) بحثاً حول تأثير كتاب ألف ليلة وليلة، وهو إبداع عربي وفارسي وهندي مشترك، في الفيلسوف والأديب الفرنسي مونتيسكيو، وهو تأثير واضح بشكل خاص في رسائله الفارسية. وفي مقابل هذا العدد الكبير نسبياً من الأبحاث التي تدور حول التأثير المتبادل بين الأدبين العربي والفارسي في مرحلة قديمة من تاريخهما، لم يقدّم إلى الندوة سوى قليل من الأبحاث التي تتعلق بالمراحل الحديثة من العلاقات الأدبية العربية- الإيرانية. ومن هذه الأبحاث بحث للدكتور محمد علي آذر شب (جامعة طهران/ المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق) عنوانه: "التأثيرات المشتركة بين الأدبين المعاصرين العربي والفارسي"، تناول فيه وقوع هذين الأدبين تحت التأثير الثقافي الغربي، مما أوجد فيهما أزمة هوية، وأوقعهما في تبعية فكرية لليبرالية الغربية. وفي مواجهة هذا الواقع غير السليم دعا الدكتور آذر شب إلى الانفتاح على الثقافة الغربية، ولكن من موقع من يملك هويّة ثقافية راسخة، هي الهوية الثقافية الإسلاميّة. ليكون قادراً على أن يحاور الآخر الغربي حوار النّدّ للنّد، لا أن تكون علاقته بالغرب علاقة غزو ثقافي تقوم بين

طرفين غير متكافئين.

أما البحث الثاني فهو للدكتور مسعود روحاني (جامعة طهران)، وعنوانه: "تأثير القرآن الكريم في الشعر العراقي"، وقد ألقاه الباحث بالفارسية وترجم إلى العربية بصورة فورية. وقدم الأستاذ حسن حميد (اتحاد الكتاب العرب/دمشق)، ورقة عرض فيها تطوّر القصة القصيرة الإيرانية، وبين المصاعب التي تعترض الباحث العربي، الذي لا يجيد الفارسية، في سعيه لتحديد مراحل تطوّر تلك القصة واتجاهاتها الفنية، وذلك بسبب قلة ما هو مترجم إلى العربية من قصص قصيرة إيرانية.

■ الثقافة العربية في إيران :

إلا أن العلاقات الأدبية العربية الإيرانية، لم تقتصر على الترجمة وعلى تبادل المؤثرات، بل لتلك العلاقات وجه آخر، يتمثل في ظهور أدب عربي في إيران، كان جزءاً من ثقافة عربية إسلامية متكاملة شملت الميادين الثقافية كلها. وهذا ما عرضته الدكتورة شيرين حسنين (جامعة عين شمس)، في بحثها الموسوم بـ "الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصرين المغولي والتمموري". فمن المعروف تاريخياً أن حكّام هذين العصرين كانوا مخربين وسفاكي دماء، ولكنهم مالبثوا أن اعتنقوا الإسلام في إيران، وتأثروا بالحضارة الإسلامية، وقادوا نهضة عمرانية وعلمية وثقافية جعلت من بعض المدن الإيرانية مراكز للعلوم والآداب والفنون. وفي العصر المغولي برز أعلام ألقوا بالفارسية والعربية، من أمثال نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الشيرازي وأبي بكر الرازي ورائد شعراء التصوّف جلال الدين الرومي، والشاعر الكبير سعدي الشيرازي. وفي العصر التيموري ظهر علماء كبار من أمثال البلاغي سعد الدين التفتازي، والعالم اللغوي أبي الطاهر الشيرازي الفيروز آبادي، وازدهر التأليف في ميادين التاريخ والتفسير والسيرة والتصوّف، وبرز شاعران فارسيان عظيمان هما حافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي. لقد صحّحت الدكتورة حسنين ببحثها هذا صورة العصرين المغولي والتمموري، وذلك بأن بيّنت ما تحقق خلالهما في إيران من إنجازات ثقافية.

■ الاحتكاك اللغوي بين العربية والفارسية:

وثمة حقيقة تكاد تكون من البدهيات، ألا وهي أن العلاقات الأدبية تمرّ

بالضرورة عبر علاقات لغوية. وقد كانت هذه الحقيقة وراء عدم حصر موضوع الندوة في العلاقات الأدبية، بل توسيعه ليشمل العلاقات اللغوية بين العرب والإيرانيين. وقد قُدمت إلى الندوة ثلاثة أبحاث تدور حول تلك العلاقات، أولها بحث للدكتور ناصر علي حسين (جامعة دمشق) عنوانه: "مظاهر الاحتكاك اللغوي بين العربية والفارسية"، ومن أهم تلك المظاهر دخول كثير من الألفاظ العربية إلى الفارسية، ودخول العديد من الألفاظ الفارسية إلى العربية، وهذا أمر قبل به الشعبان العربي والإيراني، اللذان وثقت الروابط اللغوية عرى التعاون بينهما، ونظراً لاتساع هذا النوع من الاحتكاك اللغوي، فإن محاولات تخلص العربية من الألفاظ الفارسية، أو تخلص الفارسية من الألفاظ العربية، بحجة المحافظة على نقاء اللغة من "الدخيل"، هي محاولات فاشلة حتماً.

أما البحث الثاني في محور العلاقات اللغوية فهو للدكتور سليمان العايد (جامعة أم القرى)، وعنوان هذا البحث: "الحوار اللغوي بين العربية والفارسية كما تصوّره مؤلفات القرن الرابع الهجري العربية". فقد بدأ التقارض بين هاتين اللغتين، اللتين تنتميان إلى فصيلتين لغويتين مختلفتين، قبل الإسلام، ولم يخل القرآن الكريم والحديث النبوي من ألفاظ ذات أصول فارسية، وبعد الفتح الإسلامي انتشرت ظاهرة الازدواج اللغوي في بعض أقاليم الدولة الإسلامية، ومنها بلاد فارس، وفي سياق هذا التمازج الثقافي واللغوي الكبير دخل إلى العربية كثير من الألفاظ الفارسية، ودخلت آلاف الكلمات العربية إلى الفارسية، بعد أن عدلت بما يوافق بنيتي اللغتين. ومع أن الحوار العميق المتعدد الأشكال بين العربية والفارسية قد تمّ على أرضية مشتركة هي الحضارة الإسلامية، فإن ذلك لم يحل دون ظهور من يتعصب لإحدى اللغتين، وهذه ظاهرة يرى الدكتور العايد ضرورة حصرها، لأن الحوار بين اللغتين "جزء من حوار أدبي كبير، وهو داعي نماء، وموثق علاقة"، ولا يجوز لأحد أن ينسى أن الإسلام قد آخى بين هاتين اللغتين كما آخى بين العربي والفارسي، وجعل منهما انتماء واحداً وحضارة واحدة.

وكان ثالث أبحاث هذا المحور بحث للدكتور علي نور الدين (الجامعة اللبنانية)، عنوانه: "أثر الفرس في اللغة العربية- الألفاظ الفارسية في عامية جبل عامل نموذجاً". يستعرض الدكتور نور الدين في بحثه ماكان بين العرب والفرس من علاقات لغوية، بدأت قبل الإسلام، وأدت إلى تغلغل كثير من مفردات الفارسية، إلى اللسان العربي، ثم تعززت بعد الفتح الإسلامي لبلاد

فارس، حيث تمّ بين العربية والفارسية تفاعل يندر حدوثه بين لغتين من أصليين مختلفين. ويردّ الباحث هذا التفاعل إلى أسباب تاريخية ودينية واجتماعية وفكرية ونفسية، حدث به إلى القول: "إنّ الثقافة الإسلامية لا يمكن فهمها بكلّ تفاصيلها وعناصر جمالها ومكوناتها مالم تفهم العربية والفارسية معاً". وللأسباب السابقة الذكر وأسباب إضافية دخل الكثير من المفردات الفارسية إلى عامية جبل عامل في لبنان، وهي ألفاظ يقتصر تداول بعضها على تلك المنطقة. كما أنّ هذه الألفاظ من الكثرة بحيث تكفي لقاموس صغير.

■ دور الأدب المقارن :

إنّ دراسة العلاقات التي نشأت بين أدبين قوميين هي ميدان مفضل من ميادين الأدب المقارن. وهذا ينطبق على العلاقات بين الأدبين العربي والفارسي. فقد شكّلت تلك العلاقات محوراً رئيسياً من محاور الدراسات المقارنة العربية، منذ أن بدأت تلك الدراسات بصورة منهجية في أواسط القرن العشرين. وكان للدكتور محمد غنيمي هلال دور رائد في هذا المجال. فقد نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون على رسالة جامعية موضوعها: "تأثير النثر العربي في النثر الفارسي في القرنين الخامس والسادس للهجرة"، وضمّن الدكتور هلال كتابه الواسع الانتشار.

"الأدب المقارن"، مواضيع مختلفة ذات صلة بالعلاقات الأدبية العربية الإيرانية (5). ثمّ وضع دراسته المعروفة "ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي". التي قدّم فيها الدليل على أنّ الأدب المقارن علم ذو جدوى تطبيقية كبيرة (6). كما ساهم الدكتور هلال بصورة مباشرة في تطوير العلاقات الأدبية بين الوطن العربي وإيران، وذلك بأنّ عرّب مختارات من الشعر الفارسي، ومنظومة "مجنون ليلي"، للشاعر الفارسي عبد الرحمن الجامي. ولذا استحق هذا المقارن أن يخصّه الدكتور عبده عبود (جامعة دمشق) ببحث عنوانه: "جهود المقارنين العرب في دراسة العلاقات الأدبية العربية-الإيرانية- محمد غنيمي هلال نموذجاً".

ومن المقارنين العرب الذين كان لهم دور هامّ في التعريف بالأدب الفارسي ومقارنته بالأدب العربي الدكتور عبد السلام كفاقي، صاحب الكتاب المعروف: "في الأدب المقارن" (7).

فمن المواضيع التي عالجها المؤلف في ذلك الكتاب: ترجمة كتاب "كليّة

ودمئة، من الفارسية إلى العربية وتأثر الشعراء الفرس بقصة "ليلي والمجنون" العربية، وبقصة "يوسف وزليخة"، القرآنية، التي صاغها الشاعران الفارسيان الفردوسي والجامي في منظومتين شعريتين عظيمتين.

ويرى الدكتور ممدوح أبو الوي (جامعة البعث)، في بحثه المرسوم بـ: "دراسات الدكتور عبدالسلام كفاقي في الأدب الفارسي"، أن الدكتور كفاقي قدم للقارئ العربي خدمة جليلة عندما عرفه بإبداعات كبار الشعراء الإيرانيين.

وبعد...

فإن من يقرأ بحوث هذه الندوة العلمية يلفت انتباهه أن القسم الأعظم من تلك البحوث يدور حول مرحلة قديمة من تاريخ العلاقات الأدبية واللغوية العربية- الإيرانية، أما المراحل الحديثة فقل أن كانت موضع اهتمام الباحثين ودراساتهم ولئن كان قديم تلك العلاقات غنياً وعظيماً ويستحق بالتالي أن يُدرس فإن ذلك لا يجوز له أن يصرفنا عن دراسة حاضرها واستقراء آفاقها.

فالعلاقات الأدبية واللغوية بين العرب والإيرانيين لم تتوقف في العصر الحديث، وإن كانت قد تراجعت نتيجة تعرض العالم العربي وإيران للتسلط الاستعماري الغربي ودخول الثقافتين العربية والإيرانية في دائرة التبعية في مرحلة مابعد الاستعمار، ولكن ذلك لا يلغي حقيقة أن مشكلات الثقافتين والأدبين واللغتين متشابهة. إنها مشكلات التحديث والهوية والتعاون مع الآخر الغربي وغير الغربي. صحيح أن التفاعل الأدبي واللغوي بين العرب والإيرانيين في العصر الحديث ليس بالاتساع والعمق والغنى والحميمية التي كان عليها في العصر العباسي، ولكن هذا التفاعل مازال قائماً، ولا يمكن أن يتوقف بين هاتين الأمتين الجارتين المسلمتين الكبيرتين، اللتين يتوقف على علاقاتهما مصير منطقة الشرق الأوسط بأكمله. أما البعد التاريخي لعلاقاتهما الأدبية واللغوية فيجب أن يحفز الإيرانيين العرب إلى إقامة علاقات أدبية ولغوية وثيقة في الحاضر والمستقبل.

ومن الملاحظ أيضاً أن بعض محاور الندوة كان غائباً أو شبه غائب في البحوث، كمحاور الدراسات الأدبية والنقدية العربية حول الأدب الفارسي والدراسات الأدبية النقدية الفارسية حول الأدب العربي، وصورة الفرس في الأدب العربي، وصورة العرب في الأدب الفارسي، وتعليم اللغة العربية وآدابها في إيران، وتعليم اللغة الفارسية وآدابها في العالم العربي. كذلك فإن المحاور الأخرى التي حظيت بقسط وافر من اهتمام الباحثين لم تغط إلا بصورة أولية.

وهذا أمر متوقع: فقد أريد لهذه الندوة أن تكون أول حلقة في سلسلة من الندوات التي يرجى أن تمتد فيها جهود الباحثين إلى محاور لم تتناولها بعد. وأن تواصل تغطية المحاور الأخرى بصورة أعمق وأشمل. أما إذا نظرنا إلى هذه الندوة وما قدم فيها من أبحاث كبدائية لا كنهائية، فإنها كانت بإجماع من شاركوا فيها أو حضروها، فاتحة طيبة، يؤمل أن تتطور لما فيه صالح الثقافتين والأممتين العربية والإيرانية.



■ هوامش وإحالات :

- 1 — راجع مقالة "ملاحظات إيرانية حول كتب تاريخ الأدب العربي"، في كتاب: (بحوث ندوة الأدب العربي واقعه وآفاقه) دمشق — اتحاد الكتاب العرب 1999.
- 2 — د. يوسف بكار، "الترجمات العربية لرباعيات الخيام"، دراسة نقدية. الدوحة، جامعة قطر، 1988.
- 3 — د. عيسى العاكوب، تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول، دمشق، دار طلاس، 1998؛ نفسه، يد الشعر. خمسة شعراء متصوفة من فارس، دمشق، بيروت، دار الفكر، دار الفكر الجديد، 1989.
- 4 — المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: الخطة القومية للترجمة، تونس، 1982.
- 5 — د. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، بيروت، دار العودة. ط3، 1987.
- 6 — المؤلف نفسه، ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، بيروت، دار العودة، 1980.
- 7 — د. عبد السلام كفاقي: في الأدب المقارن، بيروت، دار النهضة العربية، 1972.



- كلمات

الجلسة الافتتاحية :

كلمة الأستاذ الدكتور عبد الغني ماء البار درئيس جامعة دمشق

الأستاذ الدكتور عميد كلية الآداب

الأساتذة المشاركون في الندوة العلمية للعلاقات الأدبية واللغوية

العربية - الإيرانية

أيها الزملاء الأعزاء،

أرحب بكم في جامعة دمشق - كلية الآداب أجمل ترحيب وأتمنى لندوتكم كل النجاح وأن تكون مداخلاتكم العلمية والنقاشات الفكرية منسجمة مع ما نصبو إليه من تعميق وتوطيد علاقات الصداقة والتعاون مع جمهورية إيران الإسلامية التي كان لها ومنذ تأسيسها في عام 1979 الموقف المبدئي الداعم لقضية فلسطين والمؤيد لنا في صراعنا مع الصهيونية ورببيتها إسرائيل التي تحتل جزءاً غالياً من وطننا، وتتكرر للقرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة ومجلس الأمن والداعية بكل صراحة وجلاء إلى انسحاب إسرائيل من كامل الجولان المحتل إلى خطوط الرابع من حزيران عام 1967 والاعتراف بالحقوق الوطنية المشروعة للشعب العربي الفلسطيني في إقامة دولته المستقلة على تراب وطنه، وكذلك الانسحاب من جنوب لبنان.

إن إسرائيل برفضها وتمنعها إنما تتهرب من مفهوم السلام العادل القائم على مبادئ الشرعية الدولية وحق الشعوب في تقرير مصيرها. وتحاول بدلا من ذلك المضي في سياستها المراوغة الرامية عملياً إلى الهيمنة والتسلط وبث بذور الفرقة في الصف العربي والمضي في حشد ترساناتها العسكرية وتقويتها باستمرار وخاصة من الأسلحة المتطورة التقليدية منها وغير التقليدية. وتدعي أنها ماضية في تحقيق السلام، لكن الواقع يبدو غير ذلك تماماً. وإذا لم تقر إسرائيل بأنها مستعدة لاستئناف المفاوضات من النقطة التي انتهت إليها فليس

لذلك معنى إلا أن حكومة باراك تنتهج نفس سياسة حكومة نتنياهو ولكنها تتستر خلف أقنعة زائفة تحاول من خلالها تحسين صورتها أمام الرأي العام العالمي وخاصة في الدول الأوروبية التي باتت تدرك تباعاً سياسة إسرائيل العدوانية والقائمة على الاحتلال والتوسع وتحاول انتهاج سياسة متزنة لكن ذلك ما زال في بداياته وينبغي أن يكون ملموساً أكثر فأكثر.

أيها الزملاء الأعزاء:

إن من قبيل الصدفة انعقاد ندوتكم بعد غمرة الاحتفالات التي عاشها شعبنا بذكرى التصحيح المجيد الذي هو بحق حركة منسجمة مع الفهم التاريخي لمسار الحياة في حركتها الدؤوب نحو الإصلاح والتجديد والتقدم والارتقاء. ولقد رفع المعلم الأول الرئيس المناضل حافظ الأسد رئيس الجمهورية ومنذ 29 عاماً راية التجديد والإصلاح في بلدنا التي عاشت ثورة حقيقية متجددة في شتى مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، فبنى سورية الحديثة وأرسى دعائم بنيان شامخ. ووطد العلاقات مع الدول العربية الشقيقة ودعا إلى توحيد الصف العربي في مواجهة الأخطار المحدقة به وقوى علاقات الصداقة مع الدول المحبة للسلام والعدل وفي مقدمتها الدول الإفريقية ودول عدم الانحياز وكذلك دول العالم الإسلامي. وما يزال شعبنا يذكر مؤتمر الدول الإسلامية المنعقد في طهران عام 1998 ونتائجه الإيجابية.

لقد قاد الرئيس المناضل حافظ الأسد السفينة في بحر لحي متلاطم الأمواج هبت عليه العواصف من كل حذب وصوب. واتصفت السياسة العالمية في العقدين الأخيرين بتغيرات جوهرية في ميزان القوى الدولية، فتلاشت قوى عظمى وغابت أفكار ومبادئ وعقائد كان مجرد التفكير بذلك يعتبر في فترة من الفترات ضرباً من العبث واللامعقول. لكنه استطاع أن يوصل السفينة إلى بر الأمان والسلامة وجنب شعبه ووطنه كوارث محتملة بحكمة واقتدار ولم يفرط في أي وقت من الأوقات ورغم الصعوبات الكبيرة والأعباء المترتبة على البناء الداخلي والدفاع عن الوطن، بأي من مبادئ وأهداف أمته وشعبه ولم يساوم على الحقوق الثابتة لأمتنا كحقها في استرداد الأرض والعيش الحر الكريم. ولم يكن في يوم من الأيام ممن تحكمه الخصوم، أو تضعف به الأمور، أو يستوي عنده المحسن والمسيء بمنزلة سواء، بل ممن لزم الحق من القريب والبعيد ومزج العلم بالحلم والقول بالعمل. وإن هذا الموقف الصلب والرؤية الصائبة لا بد أن تتبع من قاعدة راسخة تضرب جذورها في تربة هذا الوطن، فيتغذى

نسغها من وقوف أبنائه خلفه والتفافهم حوله، يمدونه بأسباب القوة والاستمرار والضيان، وقوة الشعب من قوة الله، ومن كان الشعب ملتفاً حوله "فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون".

ونحن العاملين في قطاع التعليم والمعرفة والفكر والثقافة ندرك (لربما أكثر من غيرنا) كم أكثر من مناقشة العلماء وكم رعاهم وأجلهم وأحاطهم بعنايته ورعايته واهتمامه الشخصي. ويتجسد ذلك في العديد من القرارات والمراسيم والأنظمة التي لأمجال لتعدادها هنا. إنما يشهد عليها هذا التوسع الكبير كمّاً ونوعاً في المؤسسات التعليمية المختلفة وتوسيع وبناء الجامعات وإكمالها ومدّها بمستلزماتها كي تؤدي رسالتها التعليمية. كما وأولى مسألة رعاية اللغة العربية جل اهتمامه ورعى قضية توسيع وتعميم الثقافة الجماهيرية ورفع سوية مختلف فئات الشعب ثقافياً وفكرياً، وبهذا تتوفر لهم الوسيلة للإمساك بزمام لغتهم الأم لغة القرآن الكريم الذي دعت أول سورة فيه إلى العلم "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم".

واللغة مقدرة على اختيار، وهي أعلى شكل من الجوانب الروحية للإنسان، وهي وعاء فكره، أو كما يقول برغسون "إن وظيفة المخ في تحديد حياتنا الروحية في إطار ما هو نافع لنا من الناحية العلمية".

بيد أنه ومع تطور المجتمع تظهر مهام اتصالية جديدة يتعلق بالتحكم فيها وجعلها مهام أعلى، وهي تلك التي ترتبط مباشرة بضرورة التقدم في المجتمع المتطور فكلما تقدم المجتمع ظهرت الحاجة ملحة لمهام اتصالية لغوية وللتواصل مع الحضارات والاحتكاك بها والتأثير فيها والتأثر بها. وحامل الثقافة هو الإنسان وجمال الحضارة هو الإنسان والمجتمع. والثقافة تعني القدرة الذاتية للفرد، أما وسائل الحضارة فهي الفكر واللغة، واللغة أداة ووسيلة بأن واحد.

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا والإنسان الذي علمه الله "الأسماء كلها" هو تجسيد لغلبة الحياة. فالإنسان تعلم الكتابة والقوة والعقاب والعدل والعقل والصحة وهذه دلالات تشير إلى استخدام العقل رفيع الشأن الذي يؤكد على قيمة الإنسان باعتباره إنساناً. وتبرز حرية الإنسان والروح الإنسانية المتساوية القيمة في جميع البشر "وجعلناكم خلثف في الأرض".

إن محاولات تهيمش الإنسان في الوقت الحاضر إلى مجرد وظيفة

استهلاكية إنما هو سلب لإنسانيته ولن يكتب النجاح لهذه المحاولات مهما بلغت من قوة ظاهرة، لأنها تفتقر إلى أسباب استمرارها وهي مخالفتها للطبيعة والفطرة.

أيها الأصدقاء:

لقد درس وتخرج من كلية الآداب هذه فلاسفة ومفكرون وشعراء وعلماء لغة ذوو سمعة كبيرة أغنوا الحياة الفكرية والأدبية ليس في حدود بلادهم سورية فحسب بل في مختلف أرجاء العالم العربي وخارجه إنهم أبناء هذه الجامعة، وإذا ما أرادت الكلية كجزء من جامعة دمشق وفي إطار العمل الخلاق والمبدع الذي تعيشه بلادنا في مختلف المجالات أن تمضي قدماً في أداء رسالتها الفكرية وفي إغناء الحياة الأدبية فعليها أن تزيد من هذه المبادرات الإبداعية، وما هذه الندوة إلا خطوة هامة على طريق أداء رسالة الجامعة ككل، وكلية الآداب، تحديداً قسم اللغة العربية فيها فعليها وعليه يقع عبء عظيم ينبغي الاضطلاع به في تعميق وتوسيع الشرائح الاجتماعية التي تستخدم اللغة الفصح لغة المخاطبة والحديث.

والندوة التي تدعى لعقدها المهتمون بالتواصل الأدبي بين اللغة العربية واللغة الفارسية مثال حي يندرج في إطار الرؤية تجاه العلوم الاجتماعية كقاعدة للتفاهم بين الأمتين العربية والإيرانية، وخاصة التأثير الأدبي المتبادل بينهما، وكذلك هي شكل من أشكال دعم ورعاية وتعميق التعاون الفكري.

إن نظرة على المساهمات التي ستطرحون وتناقشون، كقضايا التبادل الثقافي - الأدبي، تُعطي دلالة على تنوع القضايا المشتركة بين الأمتين العريقتين اللتين ترتبطان بوشائج قوية من التقارب والتفاهم والاحترام المتبادل وإدراكهما لدور الحضاري الذي لعبته في تاريخ الإنسانية والذي امتد في التاريخ الإسلامي المشترك سابقاً، وكذلك نزوعهما الحالي نحو التحرر من السيطرة الأجنبية والهيمنة الخارجية. وينبغي أن تزداد اللقاءات الثقافية مستقبلاً فهي تغني تجربة التبادل الثقافي وتساهم في التخلص مما يمكن أن يعتري الحياة الفكرية من رتابة ويؤكد على الحاجة إلى الإبداع وتسليط الضوء على ما هو من غير تبين في العلاقات الأدبية والفكرية بشكل خاص.

وفي تاريخنا الطويل تجارب كبيرة حول تعاملنا مع الآداب واللغات الأجنبية. والدين الإسلامي الذي انطلق من قاعدة تساوي البشر دون تمييز بالعرق أو اللون أو الديانة حث على إقامة الصلات والتفاهم بين

مختلف بني البشر.

ولا يغيب عن البال حركة الترجمة من الفارسية واليونانية والسنسكريتية والتشجيع على تعلم اللغات هذه، فأنشئت ومنذ القرن السابع الميلادي في دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة والقروان مدارس خاصة لتعليم اللغات تهدف إلى نقل تراث شعوبها إلى تراث الأمة العربية التي لم تكتف بالترجمة بل أضافت إليها مساهمات إبداعية مستمدة من بيئتها ومن طابعها العربي الإسلامي. ولا ننسى ظهور حركة الترجمة بعد بضعة قرون في إسبانية وصقلية من اللغة العربية إلى اللاتينية والإسبانية وغيرها من اللغات الأوروبية.

وما ندوتكم إلا امتداد لهذا التاريخ الحضاري يصل الحاضر بالماضي وبرؤية علمية معاصرة تتأى عما هو مستهجن وتحترم الاختلاف في الرأي وتبني على ما يصلح أساساً لإبداع يُغني ويستفيد منه البحث والنشر.

أتمنى في الختام لندوتكم كل النجاح والتوفيق ولا يفوتني دعوتكم على هامش الندوة أن تنتهزوا الفرصة لمشاهدة مدينة دمشق والتعرف عليها وربط ما قرأتموه في الأدب والتاريخ عن هذه المدينة الخالدة بمشاهدات مباشرة والتعريب على أهم ملامحها التي وقفت شاهداً على مر الأزمنة والعصور على تراكم حضاري متميز، من مساجد هامة لعبت دوراً في التاريخ العربي الإسلامي وكنائس تاريخية تقف جميعها دلالة أكيدة على روح المساواة والتسامح والإنسانية التي تلف أبناء هذا الوطن الواحد برداء المحبة والأخوة يحدوهم جميعاً هدف مشترك هو أداء رسالة إنسانية عميقة في وجدان الضمير الإنساني، وتستمد أسباب استمرارها من تاريخ عريق معطاء، وتستمر في الحاضر تجسداً عملياً في قيادة الرئيس المناضل حافظ الأسد رمز صمود وكفاح الشعوب المناضلة من أجل التحرير والبناء والنهضة.

كما ويطيب لي أن أشكر كلية الآداب وقسم اللغة العربية على استضافتهم هذه الندوة وأشكر مديرية العلاقات الدولية في جامعة دمشق وكل من ساهم في الإعداد والتحضير لها.

وحظتكم أهلاً ووطنتم سهلاً في وطنكم الثاني سورية- الأسد



كلمة الدكتور اسكندر لوقا

نائب رئيس اتحاد الكتاب العرب

أيها الحضور الكريم.

بعد الترحيب بكم، باسم اتحاد الكتاب العرب، أنتهز هذه المناسبة، لأعرب عن منتهى سعادتنا، نحن أبناء هذه الشريحة التي تعاش الحرف، وصولاً إلى بناء الإنسان المنزه عن الوقوع في خطيئة الذات الباحثة عن لذات الدنيا الزائلة بزوال أصحابها.

ونحن على هذه الدرب الشائكة، نستذكر قدرة المفكر والأديب والعالم على تخطي ما يعترضه من صعاب وعقبات تحول بينه وبين تحقيق ذاته، حاملاً رسالة التنوير إلى جيله وإلى الأجيال الآتية. ومن هنا، تتنامى في الذاكرة العربية المعاصرة، صور التلاقي المبهرة، تلك التي رسمتها أقلام أدباء العرب والفرس في القديم، وتتجدد في أيامنا هذه على مدى الأيام والسنوات.

وإنني، إذ أشير في هذه المناسبة، إلى أهمية التعاون وتوطيد أواصر هذا التعاون بين الجهات المعنية بخدمة الفكر والأدب، على نحو ما نشهده اليوم وشهدناه في مرات سابقة، بين اتحادنا وجامعة دمشق العتيدة، وبين هذه الجامعة وجامعة طهران العريقة في خدمة المعرفة، أقول إنني إذ أشير إلى هذه الناحية، أضيف بأن من الأهمية بمكان أيضاً، أن نعمل معاً على تعميق هذه الصلة ورفدها بما يجعلها عنوان تآخ بين الشعوب المحبة للسلام، والمدافعة عن الإنسان في العيش بكرامة، في عالم من الأمن والرخاء وتغلب المعرفة على كل ما عداها من أسباب التخلف ومحاولات التجهيل والتضليل التي تمارسها دول ترى إلى ذاتها كأنها القوة الأبقى والأرقى بين الأمم.

أعيد التأكيد على سعادتنا، بهذا اللقاء المثمر، والذي نتمنى أن يكون رقماً فاعلاً بين اللقاءات التالية، بأمل ألا تتوقف.

وأهلاً بكم، أيها الضيوف الكرام، في بلدكم سورية.



كلمة المستشار الثقافي لجمهورية إيران الإسلامية بدمشق الدكتور محمد علي آذرشب

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله والصلاة والسلام على أنبياء الله جميعهم وعلى
خاتمهم محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه
المنتجبين.

أتقدم بالشكر أولاً لكل من بادر وخطط وسعى لإقامة هذه الندوة الكريمة
الهامة. وأخص بالشكر السيد رئيس جامعة دمشق والسيدة عميدة كلية الآداب
والسيدة رئيسة قسم اللغة العربية واللجنة المنظمة لهذه الندوة.

كما أحيي بادئ ذي بدء سورية العزيزة لمواقفها المبدئية ذات النظرة
البعيدة لمصالح العرب والمسلمين المستلزمة من توجيهات رائد التقارب العربي
الإيراني ورائد الدفاع عن المصالح الحقيقية لهذه الأمة، والمستوعب لأهداف
الثورة الإسلامية الإيرانية والمتفهم لدور إيران الإسلام في دعم قضايا الأمة
العربية الرئيس حافظ الأسد.

إن الجهود التي بذلت لإقامة هذه الندوة المباركة كبيرة دون شك، غير أنها
تمثل ظاهرة هامة هي أكبر من هذه الجهود. إنها تستهدف دراسة التفاعل بين
الإيرانيين والعرب في مجال اللغة والأدب.

هذا التفاعل بدأ يوم أن أصبح العرب والإيرانيون أمة واحدة، تتضافر
جهودهم لبناء حضارة واحدة، وكانت نتيجة هذه الجهود نهضة في المجالات

العلمية والمعرفية والعمرانية كلها. ومن العيب أن نتحدث عن الفضل في هذه النهضة أهو للعرب أم للإيرانيين. فالفضل للإسلام الذي جعل من هذه الشعوب كلها أمة متحركة نحو طلب العلم والمعرفة، ودفع الناس بألوانهم المختلفة وألسنتهم بل وأديانهم ليتعارفوا ويشاركوا في بناء هذا الصرح الحضاري.

وكان التفاعل الأدبي واللغوي يمثل روح هذه النهضة ويعكس إرادتها في الحركة والخلق والابتكار.

وهكذا مظهر اللغة والأدب في كل أمة وفي كل عصر يعبر عما في الأمة من روح الإبداع.

فمتى كانت حياة كانت روح اللغة والأدب فيها حياة نابضة متحركة، ومتى ضمرت فيها الحياة ضمرت فيها أيضاً حركة اللغة والأدب.

ثم أصاب الأمة ما أصابها من غواشي الدهر، وأقل نجمها الحضاري، لكنها بخلاف الأمم التي سادت ثم بادت، لم يكتب لهذه الأمة أن تباد عن وجه الأرض، لأنها تمتلك بين ظهرانيها عوامل الدفع كلها التي يمكن أن تعيدها إلى ساحة البناء والمشاركة الحضارية.

وهذه العوامل تتمثل في التراث الإنساني الإسلامي العظيم الذي تعيشه الأمة بعواطفها بعد أن افتقدته في حياتها العملية.

وظهر المصلحون في هذه الأمة يستنهضون هذا التراث ليعيدوا دوره الفاعل في الدفع والعطاء.

واهتم هؤلاء كلهم باللغة والأدب باعتبارهما يمثلان روح أي مشروع نهضوي في هذه الأمة. غير أن مشكلة الهزيمة التي مني بها العرب والإيرانيون في عصر الاستعمار تركت أثرها الواضح على بعض دعاة الإصلاح، فهناك من اندفع بسبب هذه الهزيمة في اتجاه الانقطاع من التراث، وهو انقطاع يشبه انقطاع الشجرة عن جذورها، طبعاً... الجذور ليست هي الهدف، بل الهدف هو النماء والتطور، ولكنه لا يمكن أن يكون بدون جذور. فظهر في العالم العربي من ثار على "المتنبي"، كما ظهر في إيران من ثار على "سعدي"، وكان ذلك كله -إن أحسننا الظن به- انفعالاً دافعه إرادة التطوير، غير أنها إرادة لا تقوم على منهج سوي، ولذلك لم يكن لها أثر في عملية تطوير حقيقي.

غير أن هناك من دعاة التطوير من التفت إلى أهمية الجذور، فنجح في مشروعه النهضوي بمقدار ما استطاع أن يحافظ على الأصالة والمعاصرة.

وهؤلاء غالباً من الذين اهتموا بالتفاعل بين الأدبين العربي والفارسي.

مشروع السيد جمال الدين المعروف بالأفغاني استطاع -في اعتقادي- أن يبدأ بنهضة كبرى لو تواصلت ولم تجابه ببطش البريطانيين لبلغت العالم العربي بل الإسلامي درجة كبيرة من النهوض في المجالات العلمية و الفكرية جميعها. والسبب في ذلك أنه كان يتطلع إلى المستقبل معتمداً على التراث، جامعاً بين الأصالة والمعاصرة، عاملاً على إعادة التفاعل بين الإيرانيين والعرب، في مجال الآداب خاصة، باعتباره ضرورة من ضرورات إعادة الروح إلى المشروع الحضاري لهذه الأمة.

ثم تبنى هذا المشروع رواد النهضة العربية ودعاة الإصلاح الإيرانيون. ولذلك نجد عند كثير من رواد النهضة العربية اهتماماً بالأدب الفارسي، ونجد عند نظرائهم الإيرانيين اهتماماً شديداً بالأدب العربي وبالانفتاح على العرب والامتزاج الثقافي الإيراني-العربي. وهذا مشهود بوضوح لدى رجال الثورة الإسلامية الإيرانية. من هنا تتضح أهمية هذه المبادرة التي أقدمت عليها جامعة دمشق بالتعاون واتحاد الكتاب العرب وجامعة طهران..

إنها خطوة على طريق دفع الأمة نحو استعادة دورها الحضاري على ظهر الأرض وتأهيلها لأن تكون طرفاً فاعلاً في حوار الحضارات....

أيها السيدات والسادة:

أبشركم بأن اللغة العربية في إيران بخير... على مستوى الدستور الذي يضم مبادئ النظام الإسلامي في إيران أقرت اللغة العربية كي تكون مادة دراسية في جميع المراحل الدراسية، ودستور إيران ينفرد -كما أعلم- بين دساتير العالم بتخصيص مادة مستقلة لتدريس لغة غير لغة البلاد الرسمية، في جميع المراحل الدراسية.

وعلى مستوى التدريس الابتدائي والتوجيهي والثانوي تعمل لجان خاصة في وزارة التربية والتعليم لتطوير الكتب والمناهج الخاصة بتدريس اللغة العربية، وتنفذ الدورات والسندوات الخاصة لرفع مستوى تعليم هذه المادة في المدارس. هذا إلى جانب تدريس القرآن تلاوة وتفسيراً وهكذا نصوص الحديث الشريف في جميع سنوات الابتدائية والتوجيهية والثانوية.

أما على المستوى الجامعي فلا تكاد توجد مدينة من مدن إيران إلا وفيها قسم لتدريس اللغة العربية إلى مرحلة الليسانس (البكالوريوس)، وفي كثير منها

إلى مرحلة فوق الليسانس (الماجستير)، وفي بعضها إلى مرحلة الدكتوراه، ويعمل الآن آلاف الطلبة في جامعة طهران وجامعة شهيد بهشتي وجامعة العلامة الطباطبائي، وجامعة آزاد وجامعة شهيد شميران، وجامعة تبريز، وجامعة مازندران، وجامعة كيلان، وجامعة أصفهان، وجامعة مشهد، وجامعة إعداد الأكاديميين وغيرها من الجامعات على نيل الشهادة الجامعية في اللغة العربية وآدابها.

كما أن تدريس اللغة العربية له أهميته القصوى في كليات القرآن والشريعة والإلهيات وفي جميع أقسام اللغة الفارسية، إذ لا يمكن أن يحصل الطالب على شهادة في هذه الفروع إلا إذا أتقن اللغة العربية نحواً وصرفاً ونصوصاً قديمة وحديثة.

وتكتب كل عام عشرات، بل مئات من رسائل الماجستير والدكتوراه وكلها متخصصة في اللغة العربية أو الأدب العربي، ويشاهد اليوم في كتابة الرسائل توجه خاص لدراسة الأدب المعاصر والنقد المعاصر رغم شحة المصادر في هذه المجالات.

وعلى المستوى الإعلامي تصدر في إيران صحيفتان يوميتان باللغة العربية، إضافة إلى عشرات الصحف والمجلات والدوريات الأسبوعية والشهرية والفصلية باللغة العربية. كما توجد في التلفزيون الإيراني قناة عربية وفي الإذاعة الإيرانية بث باللغة العربية على مدار الساعة.

وعلى صعيد النشر ثمة حركة واسعة لنشر كتب التراث وإعادة طباعة الكتب النادرة، ويبلغ معدل الكتب العربية المطبوعة في إيران عنواناً واحداً لكل يوم، أي ما يزيد على 360 عنواناً في السنة، وهذه الحركة في تزايد مستمر.

وحركة الترجمة من العربية إلى الفارسية ومن الفارسية إلى العربية تطورت بشكل واسع خلال العقدين الأخيرين. ويلاحظ أن حركة الترجمة إلى الفارسية أوسع من الترجمة إلى العربية، لإحساس الناشرين بعطش القارئ الإيراني إلى الكتاب العربي المترجم. وتشمل حركة الترجمة كتب الفكر والأدب والتراث ودواوين الشعر والمقالات المختلفة.

هذه باختصار حالة اللغة العربية في إيران واهتمامات الإيرانيين باللغة العربية، فهل في العالم العربي اهتمام مشابه باللغة الفارسية؟ هذا ما ستجيب عليه هذه الندوة المباركة وشكراً.



كلمة عميدة كلية الآداب الأستاذة الدكتورة حنان المالكي

السادة الضيوف...

أيتها الزميلات...

أيها الزملاء...

يسعدني أن أرحب بكم أجمل ترحيب في هذه الندوة العلمية التي تُنظم بالتعاون مع اتحاد كتاب العرب وجامعة طهران، وتتواكب مع ذكرى مجيدة هي ذكرى التصحيح، والتي تلتقي فيها محبة الشعب لقائد التصحيح وفرحة المواطن بالإنجازات التي يحققها الوطن في ظل قيادته، وكما تتلاقى الفرحة والمحبة الصادقة في هذه الذكرى تتلاقى الخبرة الإيرانية مع الخبرة العربية في هذه الندوة التي تطرح موضوع العلاقات الأدبية واللغوية العربية الإيرانية، وتدرس التأثيرات المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي، وتسلط الضوء على جهود أساتذة الأدب المقارن في دراسة العلاقات الأدبية العربية والفارسية، وتفتح الحوار اللغوي بين العربية والفارسية في عدة محاور ولمدة ثلاثة أيام.

وقد تكثر التساؤلات أو ينبغي أن تكثر مع نهاية قرن من عمر البشرية، وفي لحظة تأمل بين الماضي والحاضر والمستقبل نستخلص من مشاق رحلة عبر قرن متسارع ولاهث أن ويلات البشرية أتت من الانفراد بالكلمة والانفراد بالفعل، وجاءت نتيجة تبني مواقف استندت إلى استجابة انفعالية تفتقر للدقة والعمق والموضوعية وتغيب عنها الأسس العلمية والمبادئ الإنسانية. وقد كان الشغل الشاغل للإنسان تجميع المعلومات وحساب الاحتمالات، فغدا الحاضر

يتحدث عن انتشار العنف في العالم وهدر حقوق الشعوب التي أريد أن يطلق عليها شعوب العالم الثالث، وانتشار الجوع والفقر وزحف الصحراء وانتشار التلوث. وهل ننكر الصراعات الدامية والحروب المدمرة بين أبناء الوطن الواحد والعقيدة الواحدة والجيران.

وأصبح الإنسان أسير أرصدة البنوك وحساب الربح والخسارة والمتعة السريعة الزائلة، وفقدت الإنسانية شروطها عندما ترفرف في الآفاق خدمة الآخرين والسعادة بذلك، وعندما يتخذ تحقيق الذات صورة أسمى عندما يشعر الإنسان أن أخاه الإنسان له أيضاً وجوداً واحتراماً.

ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين نأمل في تحقيق السلام واسترداد الأراضي المغتصبة قبل أن نستقبل قرن الثقافة والابتكارات. والسلام كلمة محببة لقلوب البشرية جمعاء.

ولكن هل تفهمها إسرائيل التي تمتلك السلاح النووي وتساهم في خلق ظروف التوتر والتصادم بين الشعوب والحضارات؟

يشكل انتشار الصهيونية وصعودها على المسرح السياسي والثقافي والإعلامي وتأثيرها في عقل المجتمعات الدولية بشكل عام والمجتمع الأمريكي بشكل خاص خطورة وقلقاً بالغين، فهذا التيار يشكل هرطقة دينية تسيء إلى الديانات السماوية وستؤدي إلى فتح إمكانيات حدوث صراع ديني في القادم من السنين وانتشار الاقتتال الطائفي في أنحاء متفرقة من العالم إزاء تزايد الدعم الأمريكي لإسرائيل وخصوصاً في استكمال مشروعاتها التهودية وتدمير الأماكن المقدسة في القدس ودعم سياستها وما تمارسه من استفزاز للمشاعر الوطنية والقومية والدينية للعرب والمسلمين في شوارع المدن العربية المحتلة أو في الساحة الدولية.

ومع بداية قرن جديد حيث نتحدث عن عالمية التفكير وعالمية الحقوق وعالمية النجاحات والإخفاقات نحتاج إلى عقلية جديدة، فالمستجدات المعلوماتية والاتصالية تفتح آفاقاً معرفية لا متناهية للإنسان المعاصر، ولا يمكن أن نفهم نهايات القرن بلغة بداياته، كما لا يمكن التعامل مع المستجدات الحياتية والفكرية إلا بعقلية جديدة قائمة على أسس معرفة جديدة ومفردات متجددة بتجدد الوقائع والمعطيات، ولا خوف على المفكر العربي المعاصر في استقبال الجديد طالما أن عقله يبحث في كل كلمة عن مدلولها وأبعادها والهدف من نشرها فالعولمة الثقافية مرفوضة على سبيل المثال عندما تعني هيمنة ثقافة واحدة ووضع

الثقافات الحية الأخرى في العالم على الهامش.

والمثقف طاقة والعلم في ظل قيادتنا من الأولويات، والناس جميعاً مدعوون له آملين عشية الألفية الثالثة أن نحمل في جعبتنا مشاريع تشكل البنية التحتية للمستقبل وتساهم حتماً في تطوير الحياة الثقافية والعلمية وتستهدف تأسيس نظريات وتطبيقات تخدم المجتمع وبنيته الأخلاقية.

وقد يذكرنا الماضي بالمنزلة التي احتلها الفكر العربي الإسلامي في العصور الوسطى عندما كان هناك حس إبداعي للحضارة العربية. والتقدم العلمي اليوم هدفه الإبداع ولا إبداع دون تكوين قاعدة علمية قادرة أولاً على استيعاب ثم المشاركة ثم الانطلاق. وهذه هي الأسس التي وضعها سيادة رئيس الجمهورية حافظ الأسد ليصبح الإبداع العلمي تعاوناً وتنافساً وسباقاً في الوقت ذاته ومن يخرج من الساحة يبقى متفرجاً لا أكثر. كذلك بين سيادته دائماً أن الإبداع العلمي له أخلاقياته: تبدأ من الإيمان به والتنظيم الذي يقوم عليه وتوزيع الأعباء والصبر والدقة وأدب الحوار ونكران الذات والنظر إلى صالح الجماعة أو الإنسانية حسب أفق البحث الذي تعمل فيه مجموعة الباحثين.

أيها السادة الحضور..

كما يلتقي المفكرون والأدباء من شعبين تربطهما روابط الصداقة والأخوة يلتقي الرئيس وتلتقي القيادتان حاملتين توجيهات سياسية بمدلول واحد فيه مصلحة الشعب والأمة العربية والإسلامية على السواء. فقد عرف سيادة رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية الدكتور محمد خاتمي بسعيه لنشر تفاهم أوسع مع ثقافة العصر وحضارته داعياً إلى فتح الأبواب أمام البحث والحوار والمشاركة الواعية، وضم كتابه الجديد الصادر عام 1998 تحت عنوان: "مطالعات في الدين والإسلام والعصر"، بعض محاضراته ولقاءاته منها وقائع الحوار المتلفز الذي أجرته محطة المنار اللبنانية عام 1996 حول الدين والإنسان والعلاقة مع الغرب، وطالب الدكتور خاتمي المسلمين بالانتباه إلى تمازج وتوالي الحضارات، فالحضارة الغربية قد استفادت كثيراً من الحضارة الإسلامية، وعلى العلماء والمفكرين الذين تضطرم أفئدتهم غيرة على العلم وعلى دينهم وشعبهم عليهم أن يذهبوا إلى أبعد مما وصلت إليه الحضارة الغربية.

وأمام أزمة يطرحها سيادة الرئيس خاتمي في كتابه ذاكرة شكيب أرسلان الذي عالج بعض جوانبها في كتابه الشهير: "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم

غيرهم"، وبعد عرض وجهات نظر مختلفة تضم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وكرد علي، يرى سيادة الرئيس الدكتور خاتمي أن حياتنا واقعة تحت تأثير حضارة جديدة تقتضي ثقافة تتسجم معها، وقد يكون الحل في العودة إلى العقل والتجربة والعلم والانفتاح الحضاري. كما ترون تتحدد كلمات القائدين في مسار ذي نهج علمي تصحيحي في سبيل خدمة الحضارة العربية والإسلامية، ويبقى على كل مواطن أن يحاسب نفسه، ويحدد مواقفه عليه يجد ما يدفعه إلى تجاوز المواقف السلبية في سبيل خدمة الأمة العربية والإسلامية، إذ يمكننا بالعلم والتنظيم اللحاق بالدول المتقدمة والمتطورة بل التفوق عليها للفضائل التي تتمتع بها ثقافتنا وتتمتع بها مجتمعاتنا مما لا يملكه الغربيون.

أختتم كلمتي آمله أن تشكل هذه الندوة حافزاً للقاءات أخرى تجمع بين المفكرين العرب والمسلمين وتعطي ثمارها.



كلمة رئيسة قسم اللغة العربية وآدابها

الدكتورة منى البياس

الأستاذ الدكتور رئيس جامعة دمشق، السيد الدكتور رئيس اتحاد
الكتاب العرب، الأستاذ الدكتور المستشار الثقافي لجمهورية إيران
الإسلامية، أيها السيدات والسادة:

ربيع العمر في مرعى حماكم حمالك الله يا عهد التلاقي
سليمى منذ حلت بالعراق الاقي من نواها ما الاقي
دموعي بعدكم لا تحقروها فكم بحر عميق من سواقي.

هذا مقطع صغير من شعر الشيرازي عنوان (عهد التلاقي) أردت أن أبدأ
به كلمتي في حفل افتتاح الندوة العلمية للعلاقات الأدبية واللغوية العربية
الإيرانية.

إن علاقة الجغرافيا والتاريخ، فرضت على الأمتين العربية والفارسية تعاوناً
مثمراً في أطراف جزيرة العرب وبلاد ما بين النهرين، حتى ليصعب تمييز أثر
هذه الأمة في تلك إلى أن جاء الفتح العربي الإسلامي ليرسخ هذه العلاقة
ويوضحها ويعطيها أبعادها الإنسانية الخلاقة.

فالفترة السلمية عند الأمتين حولت الصراع بينهما من العداوة إلى التعاون،
فلا تجد بينهما غالباً ومغلوباً، ولكن تجد أمتين متلاقيتين تنهضان لصنع حضارة
إنسانية جديدة، وتشكلان أمة واحدة تحمل شعلة الحضارة في مرحلة كادت فيها
هذه الشعلة أن تخبو في الأنحاء الأخرى من العالم.

ترى هل قصد الشيرازي ذلك عندما قال:

ربيع العمر في مرعى حماكم حمالك الله يا عهد التلاقي

الله أعلم.

لقد حمل العرب إلى الفرس رسالة السماء، فتلقاها الفرس، وحملوها معاً إلى العالم، وأدرك العرب الحضارة الفارسية في هرمها، فجددوا شبابها وأعطوها مفاهيم جديدة وأهدافاً سامية، وأخرجوها من نطاقها القومي. وبالمقابل أعطى الفرس الدولة العربية الإسلامية كثيراً من ملامحها الحضارية المادية والثقافية، وشاركوا في الإدارة، وفي النشاط الثقافي الإبداعي في اللغة العربية وعلومها مروراً بالعلوم التطبيقية والأدب والفلسفة.

وأتى هذا التعاون أكله حضارة متقدمة أضاءت بنورها العالم، وقدمت له الأساس الذي بنى عليه حضارته المعاصرة، وهو أمر لا ينكره باحث منصف..

لقد أدركت القيادة التاريخية الملهمة للسيد الرئيس حافظ الأسد بقراءتها الصحيحة للتاريخ، واستشرفها الواعي للمستقبل أهمية العلاقة الحضارية بين العرب والفرس، ودأبت على إعادتها إلى وضعها الطبيعي بعد أن ألفت الأيام بظلالها عليها.

فهذه العلاقة ضرورية للأمتين، بل ومصيرية أيضاً في ضوء معطيات النظام العالمي الجديد.

من هذا المنطلق وبارشادات من السيد الرئيس حافظ الأسد نحاول إعطاء حركة إحياء العلاقة العربية الفارسية الحيوية المطلوبة، وأن يشارك المختصون من الجانبين في إيضاح النتائج الكبيرة لهذه العلاقة في جوانبها المختلفة قديماً ومستقبلاً. وفي هذا الإطار جاءت ندوتنا هذه لإلقاء الضوء على العلاقات الثقافية اللغوية والأدبية بين العرب والفرس تاريخها وواقعها وآفاقها.

إن مشاركة الفرس في الجهود اللغوية العربية أمر ثابت راسخ، وما قدموه للبحث النحوي كبير وجليل، وهل يمكننا نسيان سيبويه وأبي علي الفارسي؟

أما مشاركتهم في الإبداع الأدبي فأوسع نطاقاً، ولا يمكننا أن نخفل ابن المقفع وبشاراً وأباً نواس وغيرهم من الذين أثروا الأدب العربي بإبداعاتهم المتميزة.

لقد أفاد الأدب العربي من الإبداعات الفارسية المعربة، وغني بإبداعات الفرس المتعربين، وكذلك أفاد الأدب الفارسي من الإبداعات العربية، واحتذى الأدباء الفرس حذو الأدباء العرب في إبداع أدبهم، وبنوا نصوصهم الأدبية في ضوء الصورة العربية للنص الأدبي العربي.

ودخلت اللغة العربية طائفة من الألفاظ الفارسية منذ القديم، وأخذت اللغة الفارسية عدداً لا يحصى من الألفاظ العربية، واتخذت الحرف العربي وسيلة لكتابتها، ولم يمنع تباعد أصلي اللغتين من تفاعلها والتأثر والتأثير فيما بينهما.

إن التماثل بين الثقافتين العربية والفارسية، لا يحدده التاريخ فقط، بل الواقع والموقع في عالم اليوم والمستقبل، ولا بد من التعاون بين متقفي الأمتين، للمحافظة على الذات، ولتقديم تصورهما المشترك للعالم، وقيمه الإنسانية الخالدة.

أرجو أن تكون هذه الندوة فاتحة لجهد مشترك من التعاون الثقافي العربي الفارسي يحقق الأهداف الإنسانية المشتركة للأمتين.

أيها السادة:

لقد بدأت كلامي بمقطع لشاعر فارسي عظيم، وأريد أن أختمه بمقطع لشاعر فارسي آخر عظيم ومشهور؛ شاعر خرج من نطاق تراث أمته ليصبح من تراث الإنسانية جمعاء. إنه عمر الخيام الذي ينشد كل العرب قوله صباح مساء:

لبست ثوب العيش لم أستشِرْ	وحسرت فيه بين شئى الفكر
وسوف انضو الثوب عني ولم	أدرك لماذا جئت أين المقر
أطال أهل الأنفس الباصرة	تفكيرهم في ذاتك القادرة
ولم تزل يا رب أفهامهم	حيرى كهذه الأنجم الحائرة
أفق خفيف الظل هذا السحر	وهاتها صيرفاً وناغ الوتر
فما أطال النوم عمراً ولا	قصر في الأعمار طول السهر.

والسلام عليكم ورحمة الله.



الفصل الأول :

حركة الترجمة الأدبية
بين العربية والفارسية

الترجمة بين العربية والفارسية وأثرها في الأدب الإسلامي

أ.د. أحمد السيد الحسيبي*

مقدمة في تعريف الترجمة :

بادئ ذي بدء يجب أن نقرر أن الترجمة من لغة إلى أخرى لا تعني قوة الأولى في مقابل ضعف الأخرى وبالتالي فعندما نتناول الترجمة إلى اللغة العربية لا يعني ذلك ضعف اللغة العربية أو الأدب العربي فلو لم تكن الأمة العربية عند الترجمة - ذات حضارة لما استقبلت هذه الترجمات، ولو لم تكن تلك الأمم التي نقلت عنها العلوم تشعر بهذه المكانة للعرب ما نقلت إليهم علومها.

والترجمة لغة: نقل الكلام من لغة إلى أخرى، ويمكن تقسيمها إلى نوعين، تعريب: وهو النقل من اللغات غير العربية إليها.

وتعجيم: وهو النقل من اللغة العربية إلى لغات أخرى..

والترجمة نوع من أنواع النشاط الفكري قريب الشبه بالأدب، لأن المترجم والأديب إنما يتعاملان باللغة التي هي أدواتهما المشتركة في تقديم نتائجهما. ووجسود الترجمة في مجتمع ما يعني يقظة هذا المجتمع ونهضته وسيره في طريق التقدم، وفقدانها يعد نذيراً بالتدهور والانحطاط. ذلك أنها تقيم جسراً بين الأمم أساسه الالتقاء الذي من شأنه تدعيم صلات القريب والود بين البشر، لأنها

* - (أستاذ بكلية الآداب جامعة عين شمس)

تسقل تراث الإنسانية في العلوم والمعارف والآداب، وتدخل على اللغة المنقول إليها إيقاعاً جديداً يضيف عليها حيوية لم تعرفها من قبل.

فلترجمة أهميتها التي تدركها الأمم، حتى المتقدمة منها، يكفي أن نتذكر عناية الأمم المتطورة بها في إحصاء عن ألمانيا الديمقراطية نتبين أن ثلثي الكتب المنشورة في أحد الأعوام، كانت كتباً مترجمة. ومن نشرة لليونسكو لعام 1966م نعرف أنه نشر في ذلك العام 460.000 كتاب، كان منها 39.620 مؤلفاً مترجماً وبلغت نسبة الكتب المترجمة بذلك الرقم تسعة في المائة⁽¹⁾.

وقد أسهمت الترجمة إسهاماً كبيراً في تاريخ البشرية، فالحضارة التي ننعم بظلالها اليوم ثمرة لقاء الأمم المختلفة، وتلاقح حضاراتها المتنوعة، ولم يتم هذا التلاقح، ولا ذلك اللقاء إلا عن طريق الترجمة. فالمترجم يضيف إلى معرفته علم أمة أخرى أجاد لغتها، والناقل يفيد من يلوذ به من عصارة تمخضت عن ثقافة عميقة لدى غيرها. ولا بد لكل أمة أن تستقي من الأخرى فالصرح البشري لا تبنيه حضارة أمة دون سواها..

وإذا تحدثنا عن نقل الآداب الفارسية إلى العربية في القرون الإسلامية الأولى فإننا نرى أن من وجوه تميز الفارسية عن سواها من المؤثرات الأجنبية بالنسبة للثقافة العربية، أن التفاعل بينها وبين العربية كان متبادلاً وحتى حد بعيد، لأن صلة العرب بالفرس كانت صلة مباشرة بالشعب ولغته ونظمه وأفكاره العملية الخارجية، لا صلة غير مباشرة عن طريق الترجمات والأفكار النظرية فقط. هذه الصلة الوطيدة المتلاحمة المتفاعلة هي التي جعلت الفارسية الساسانية (البهلوية) المؤثر الأقوى والأنفذ في تطوير الأدب العربي في أوائل العصر العباسي الأول، تفكيراً ونهجاً وأغراضاً وأساليب، وهي التي جعلت العربية - حين اكتملت آلتها التعبيرية ودقت واتسعت دائرتها وتشعبت فازدادت مقدرتها العلمية - تعود فتؤثر بدورها في لغة الفرس، وتطورها من اللغة الفارسية الوسطى (البهلوية الساسانية) إلى الفارسية (الدرية الحديثة).

ومن الطبيعي أن التأثير الفارسي في الحياة العباسية وآدابها لم يقتصر على ميدان واحد، بل امتد إلى ميادين شتى من تلك الحياة وذلك الأدب، إلا أن دراستنا في هذا النطاق قد لا تتجاوز أبرز هذه الميادين تأثيراً في الأدب وأكثرها مباشرة ورواجاً ألا وهو ميدان الترجمة والنقل اللذين اتسع نطاقهما في العصر العباسي

⁽¹⁾ فريد جحا: أثر الترجمة في النهضة العربية الحديثة - من أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - حلب 1982 ص 87.

الأول⁽²⁾.

تعتبر الترجمة بين العربية والفارسية صلة قوية عظيمة الأهمية بين العرب والفرس، لأنها الوسيلة إلى نقل المعرفة بينهم، وللمعرفة من صفات الدوام ما قد لا يكون لغيرها، كما أن أثرها بعيد مداه، ونتائجها تحول وتطول. وإذا ذكرنا أن المعارف صور للحقائق، وأن ما يترجم لا بد أن يكون خاصاً بأصله جديداً على من يترجم له، أدركنا أن الترجمة تقضي إلى اتحاد فكري واندماج روحي، وفي هذا ما فيه من قوة الربط بين من ترجم عنهم ومن ترجم لهم. ونضرب لذلك مثلاً ترجمة تواريخ الفرس للعرب، التي علمت العرب ما لم يكونوا يعلمون عن الفرس، وجعلتهم يعايشونهم في أحداث بلادهم وسير ملوكهم وينقلون عنهم ما ينقلون ويعلمون عنهم ما يعلمون ليرووه ويضمنوه كتبهم.

وكتاب الفهرست لابن النديم عمدتنا في هذا الصدد. وقد عقد المؤلف فصلاً من كتابه بعنوان النقلة من الفارسي إلى العربي⁽³⁾ فذكر الكثيرين ممن اشتهروا بالترجمة.

بواعث الترجمة:

اجتمعت منذ مطالع الفتح العربي الإسلامي وخلال القرن الأول للهجرة عدة عوامل جعلت التحرك نحو تعريب علوم الأوائل وفلسفاتهم أمراً حتمياً. لعل أهم البواعث على هذه الحركة الفكرية الحضارية ما يأتي:

- 1- احتكاك العرب بغيرهم من الأمم.
- 2- غلبة النفوذ الفارسي.
- 3- نقل العاصمة من الشام إلى العراق.
- 4- دخول كثير من الأمم المختلفة في الإسلام.
- 5- حاجة العرب إلى علوم ليست عندهم من هندسة وطب ونجوم.
- 6- القرآن الكريم وحثه على التفكير، والقرآن حافل بآيات تحث على التفكير في خلق السماوات والأرض وتركيب جسم الإنسان.
- 7- توفّر الثقافات القديمة محلياً واستمرار وجودها وتطورها في ظل الحكم العربي الإسلامي الجديد واستعداد ممثليها لترجمتها إلى العربية.

⁽²⁾ محمد محمدي - الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه - بيروت 1967 - ص 93.

⁽³⁾ ... حسين محيب - صلات بين العرب والفرس والترك - القاهرة 1969م - ص 133.

8- انتشار اللغة العربية مع انتشار الدين الإسلامي ورغبة المسلمين الجدد من الفرس وسكان العراق والشام ومصر في أن يدخلوا علومهم إلى لغة الدين الذي اعتنقوه.

9- رغبة الخلفاء خاصة وكبار القوم من العرب في الإطلاع على علوم الأولين ومعارفهم ومع أن هذا العامل فردي إلا أنه كان ذا أثر هام في نشر التعريب وتشجيعه ودفع تكاليفه.

10- الحاجة العملية لبعض المعارف القديمة كالطب والفلك والتاريخ.

11- الفضول للمعرفة وهو أمر إنساني ولا يمكن إهمال دوره كدافع من الدوافع.

وهكذا كان لا بد لهذه العوامل مجتمعة ومتفرقة وعلى امتداد القرن الأول من أن تفعل في إزاحة حاجز اللغة وتعريب المعارف والأفكار بين الطرفين. وما من شك في أن هذا التعريب قد بدأ بشكل أفكار شفهية ومتناثرة يأتي بها الجدل والحديث والحاجة اليومية. وهذه المرحلة التمهيدية المسبقة التي لم يتحدث عنها أحد وجدت بالفعل واستمرت دون شك فترة طويلة امتلأت باللقاءات التي لا تحصى بين ناشدي المعرفة من العرب وبين جاملي المعرفة من الأمم الأخرى.

وعلى هذا الأساس نستطيع القول أن حركة التعريب عن تراث الأوائل جاءت مبكرة جداً في التاريخ العربي، ولم يشكل هذا التعريب بالنسبة للمسلمين "مشكلة" فكرية أو فقهية في مطالعه على الأقل. لقد تقبله الناس في القرن الأول الهجري لما يقدم من خدمة عملية (في الطب والحساب والفلك) وما يعد به من آمال الثروة (في الكيمياء) وما يثيره من طرائف الأسئلة ومن أشتات التحدي الفكري (في الفلسفة والإلهيات والدين) وما قد يعلم من السياسة (في التاريخ).

ونستطيع من استعراض بواعث الترجمة أن نتبين أنه كان للترجمة عن الفارسية دافعان وكلاهما مهم وذو أسباب حافزه الدافع الأول للعرب أنفسهم. فالخلفاء العرب أرادوا معرفة حضارة الفرس التي ورثوها، ورغبوا في معرفة حسن الإدارة وقواعد الحكم، وسبل معاملة الرعية، وهي موجودة في الأدب الفارسي. ومن العرب أدباء رغبوا في معرفة ما يفكر به صنوؤهم من الفرس. وهكذا فإن النية العربية كانت نية طيبة علمية بحتة.

الدافع الثاني هم الفرس. فقد دفعتهم إلى الترجمة رغبته في إحياء تراثهم ليباهوا به العرب أصحاب الفكر والعقل ليعلنوا على الملأ أنهم لا يقلون عن

العرب حضارة ومعرفة، بل يزيدون. وإذا كان العرب يفوقونهم شعراً، فإن لديهم من الكتب ما يعادل الشعر أو يفوق. والسبب الثاني الذي دفعهم إلى الترجمة أنهم أرادوا تذكير العرب بأمجاد أكاسرتهم الذين حكموا إمبراطورية كبيرة في حين من الزمان.

ثم إنهم عرفوا بالترجمة منذ القديم، بل أن قسماً مهماً من تراثهم مترجم عن لغات أغلب الأمم في الشرق، ولا سيما الهند، وهم إذا كانوا ينقلون تلك العلوم إلى لغتهم فإنهم يستطيعون نقلها ثانية إلى لغة تمكنوا منها وأتقنوها.

بهذين الدافعين، مع أسبابهما، نشطت حركة الترجمة نشاطاً واسعاً، ساعدها ما هيأته حضارة العصر، والنشاط العلمي والأدبي، وحرص عدد من الخلفاء، وعلى رأسهم، المأمون على تهيئة الأجواء الملائمة لذلك، وما رأوه من تقديرهم للشعراء والكتاب والأطباء، على غير عادة الإغريق الذين ما كانوا يكرمون الأطباء، وعلى غير عادة الفرس الذين ما كانوا يهتمون بالأدباء، ما لم يكن الأديب رجل دين أو واعظاً.

مادة الترجمة:

1- من الفارسية إلى العربية:

الأمر الذي يسترعي الانتباه أن مرحلة الترجمة الأولى لم تكن أقل نشاطاً من مرحلة ازدهارها. أعني أن الترجمة منذ بدأت مزدهرة ولكن بعض الموضوعات سبق بعضها الآخر.

أما المواد التي نقلت إلى العربية فأحسب أنها شملت أغلب علوم العصر، من أدب وعظة ودين، وطب، وفلسفة ورياضيات.

غير أن جزءاً كبيراً من هذه الترجمات لم يكن فارسياً.. صحيح أن هذه الكتب نقلت عن الفرس، لكن أصولها كانت هندية أو صينية أو إغريقية. وقد أخطأ بعض السادة الباحثين في نسبة عدد من العلوم إلى الفارسية. لأنها مترجمة عن لغتهم. فنحن نترجم رواية فرنسية عن الإنجليزية لا يجوز أن ننسبها إلى الإنجليز، بل يجب أن نرجعها إلى أصلها الفرنسي. فابن المقفع نقل عن اليونانية بعض مقولات المنطق. وابن المقفع حتماً لا يعرف اليونانية، ولهذا نرجح أن يكون نقلها عن البهلوية أي الفارسية القديمة. كما أنه نقل إلينا القصة الرمزية (ينجه تتره) ومعناها الحكايات الخمس عن البهلوية، ووضع لها عنواناً

عريباً هو (كليلة ودمنة) وقد اشترك في تأليف هذا الكتاب عدد من أمم الشرق. أغلب قصصه هندي، ولكن وجدت له جذور يابانية وصينية وفارسية. وأعتقد أن هذه الحكايات نقلت إلى البهلوية من الهندية. وزاد عليها (برزويه) الطبيب المروزي، كما أضاف عليها جميعاً ابن المقفع نفسه، وغير الاسم الأصلي لها. و(ألف ليلة وليلة) نقلت إلينا من البهلوية، وعنوانها الفارسي (هزار افسانه) ألف خرافة، ولكن أغلب حكاياته جاء من الهندية، بالإضافة إلى ما زاده العرب على هذه الحكايات والحكايات العربية الموضوعة معروفة.

وفي مجال الفلك أمر أبو جعفر المنصور ترجمة كتاب هندي عن حركات النجوم إلى العربية. وطلب الخليفة أن يؤلف من هذا الكتاب كتاب عربي يتخذ أصلاً في معرفة حركات النجوم. فتولى (محمد بن إبراهيم الغزاري) - وقيل بل سبقه أبوه - هذا الأمر، وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (السند هند الكبير) ومعنى السند هند عند المفكرين الهنود هو (الدهر الداهر) وكان هذا الكتاب أساس جداول الخوارزمي الذي عمل منه (زيج) المشهور، أي تقويمه.

أما في مجال الطب فإن أول مستشفى نعرف عنه معلومات مفصلة كان في بلدة (جنديشايبور) الذي أنشئ في عهد الملك (شاهبور) المتوفي عام 271م. ويرجح العلماء أن التعليم فيه كان أولاً بالسنسكريتية الهندية. وقد غلبت عليه الطرق الطبية الهندية، في بادئ الأمر، بالإضافة إلى ما رفده علماء الإغريق المهاجرين بمعارفهم كما أن كثيراً من الأعشاب والأدوية التي نقلت إلينا من الفارسية هندية الأصل، حتى اسمها فارسي، مثل: صندل، تمر هندي، كافور، ناركيل، نيلوفر. والمأمون العباسي أمر بترجمة الرياضيات عن اليونانية والهندية ولم يذكر الفارسية، لأن المأمون يعرف الفارسية من أمه وزوجه الإيرانيتين، ويعلم أن الرياضيات هندية الأصل، فكان مترجمه في هذا الميدان "يعقوب بن طارقي". وأبو الريحان البيروني ألف كتابه المشهور "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" مستفيداً من الثقافة الهندية المعروفة آنئذ، وهو كما نعلم عالم فارسي يكتب بالعربية. حتى الأرقام جاءت من الهنود عن طريق الفرس فما نسميه اليوم "الأرقام العربية" لم يخترعه العرب ولا الفرس، بل الهنود، أما الفرس فإنهم استعملوا أبجديتهم كالإغريق عوضاً عن الأرقام. ثم اقتبسوها عن العرب كما اقتبسوا الألفباء العربية. حتى كتب الحكم والنصائح (اندرزها وبندها) فإن قسماً منها يرجع إلى أصل هندي. وقد عرف الهنود بالحكمة أكثر من الفرس.

أما ما ترجم حقاً عن الفارسية فهو تلك الكتب التاريخية التي حملت أسماء "تاجنامه" أي كتاب التاج، و"شاهنامه" و"خداينامه" والاثنان بمعنى كتاب سير الملوك. ويتبعها كتب "الآيين" أي القواعد والرسوم. ونلاحظ أن النوعين يشرحان تاريخ الملوك الفرس، وطرائق معاملاتهم، ومراسلاتهم، وما يخص رسومهم. والنوع الثاني من الكتب الفارسية هو كتب الديانات الشرقية كالزردشتية ولا سيما كتابها "الاوستا" أي الأبستاق، وكتب الديانة البوذية وكتب مزدك وقد ترجم ابن المقفع أحدها.

نتائج هذه الترجمات :

- 1- لا شك أن ما نقل من كتب عن الفارسية زاد من مستوى الحضارة العربية، ولكنه لم يكن سبباً في رقي العرب.
- 2- للفارسية فضل النقل، وللعربية فضل الحفاظ على هذه المنقولات، فقد حافظت العربية على تراث اليونان، إذ تبين للإغريق أن جزءاً من تراثهم المفقود موجود ترجمته العربية، فأقبلوا على العربية يستعيدون منها علومهم. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفرس بل أوسع، فقد ترجمت كتب فارسية كثيرة إلى العربية، فضاء الأصل وبقيت الترجمة، وقد ذكر ابن النديم في فهرسته عدداً منها. أشهرها كليلة ودمنة، وألف ليلة وليلة، وخداينامه. بالإضافة إلى أقوال حكمائهم وفلاسفتهم وملوكهم، مما نجده منثوراً في بعض كتب الأدب العربية كالعقد الفريد لابن عبد ربه وعيون الأخبار لابن قتيبة، بل إن بعض جذور لغتهم ضاعت، فوجدوها في كتب المعربات العربية.
- 3- كان الفرس تابعين في ترجماتهم لا متبوعين، ملبيين أوامر الخلفاء والعلماء في كثير من الأحيان.
- 4- أحس العالم آنئذ بأن العربية مصب العلوم، ولغة العصر والحكم والعلم ولهذا تسابق المترجمون، وعدوها حرفة رابحة⁽⁴⁾.

ب- من العربية إلى الفارسية :

أما ما نقل عن العربية إلى الفارسية، فأول ما يذكر منه تاريخ الأمم

(4) د. محمد التونجي- الترجمة من الفارسية في العصر العباسي الأول- من أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب حلب 1982/ص40.

والملوك لابن جرير الطبري، الذي أمر الأمير منصور بن نوح الساماني وزيره أبا علي البلعمي بترجمته، وقد ترجم البلعمي الكتاب ترجمة موجزة تعتبر من أول نماذج النثر الفارسي.

وإذا ما اقترن في الذهن تاريخ الطبري بتفسيره، فإنهما يقتربان كذلك في تاريخ النقل عن العربية إلى الفارسية، وذلك لأن الأمير منصور ابن نوح الساماني رغب إلى نخبة من علماء ما وراء النهر أن ينقلوا تفسير الطبري إلى الفارسية. ومقدمة ترجمة تفسير الطبري للقرآن عظيمة الأهمية لما تدل عليه وتشير إليه.

ومما ترجم في هذا العصر عن العربية إلى الفارسية كتاب حدود العالم وكتاب عجائب البلدان لأبي المؤيد البلخي، وكتاب في الأقرباذين بعنوان كتاب الأبنية عن حقائق الأدوية لموفق أبي منصور.

ولنا عودة هنا إلى كتاب كلیلة ودمنة لأنه نقل غير مرة عن العربية إلى الفارسية، ويقال أن أول ترجمة لأبي الفضل البلعمي وزير الأمير نصر بن أحمد الساماني. وجاء في مقدمة كتاب أنوار سهيلي أن أبا الحسن نصر بن أحمد الساماني أمر أحد فضلاء العصر بنقل الكتاب عن الفارسية، ثم أمر الشاعر رودكي بنظمه، كما كلف أبو المظفر يهرام شاه السلطان مسعود وهو من أبناء السلطان محمود الغزنوي، أبا المعالي نصر الله بن محمد ابن الحميد أفصح البلغاء أن يترجمه عن نسخة ابن المقفع.

وقد جدد ترجمة كلیلة ودمنة لأبي المعالي، حسين الواعظ الكاشفي للأمير السهيلي من حاشية السلطان حسين بايقرا وهو حفيد الأمير تيمور من أهل القرن العاشر الهجري، ونسب الكتاب إليه فجعل عنوانه "أنوار سهيلي".

كما نظم الكتاب بهاء الدين قانع الملقب بملك الشعراء عام 655هـ، وأهداه إلى أحد سلاطين سلاجقة آسيا الصغرى وهو عز الدين كيكافوس.

ويبدو أن نظم كلیلة ودمنة صادف هوى في نفوس الشعراء فشغف به شعراء العصر الحديث في إيران ومنهم إيران بور الذي نظم كتاب أنوار سهيلي في عهد الشاه رضا بلهوى باسم "كلشن آرا" أي مزين البستان. كما نظم الكتاب نفسه شاعر آخر هو خسرو الدارائي عام 1360هـ. وسماه "شكرستان" أي مزرعة القصب. أما آخر من نظم كلیلة ودمنة بالفارسية فشاعر شاب يسمى جمهري وعنوان منظومته "راي وبرهمن" بمعنى ملك الهند والبرهمني. ويستدل

من هذا على أن الشاعرين الأولين نظما أنوار سهيلي، أما ثالثهما فقد نظم كليله ودمنة.

وعلى ذلك يمكن القول أن كتاب كليله ودمنة يعتبر بحق أهم وأقوى حلقة في الربط بالترجمة بين الفرس والعرب ولا نعرف كتاباً تداوله العرب والفرس بالترجمة كما تداولوا هذا الكتاب، فقد ترجم عن الفهلوية إلى العربية، ثم نقل عن العربية إلى الفارسية الحديثة⁽⁵⁾.

بعض التوصيات في مجال الترجمة لخدمة الأدب الإسلامي:

ما دامت للترجمة أهميتها هذه، فلا بد لنا من أن نتخذ السبل الكفيلة بجعلها تؤدي مهمتها الرائدة في إغناء الفكر الإسلامي الحديث وفي نقل المسلمين إلى حضارة القرن الحادي والعشرين، وإنما يكون ذلك بتكاتف الجهود في مجالات كثيرة منها:

1- إقتناع المسلمين جميعاً بأهمية الترجمة، وبضرورة توفير المناخ الملائم لها، لكي تتم في شكل سليم، ووقت مناسب وتؤدي عطاءها الموعود.

2- إحياء سنة السلف الصالحة بإنشاء ما يشبه (دار الحكمة) وهي مؤسسة للترجمة تكون تابعة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أو رابطة العالم الإسلامي أو رابطة الجامعات الإسلامية أو غير ذلك من الجهات، يكون لها جهاز مركزي في إحدى العواصم الإسلامية، وفروع في مختلف البلاد الإسلامية، إذ تقوم بالترجمة مؤسسات خاصة أهدافها محصورة في الربح، ولذا تتبنى الكتب الراحلة لا الكتب القيمة.

3- رصد الأموال الكافية والمجزية لهذه المؤسسة (مؤسسة الترجمة) لكي تقوم بمهمتها خير قيام مستعينة بأحدث الوسائل المتاحة الآن للطباعة والبحث.

4- وضع خطة واضحة للترجمة تلتزم بها المؤسسة المركزية والمراكز الفرعية لئلا يحدث تناقض أو بعثرة للجهود، حيث كانت الترجمة وما زالت تتم حتى في المؤسسات الرسمية بصورة عشوائية ودون خطة واضحة، وقد تعثرت جهود المترجمين في بلاد العالم العربي

(5) د. حسين مجيب المصري - المرجع السابق ص 154

والإسلامي دون أن يكون بينهم تلاق أو اتفاق على خطة أو اهتمام بما يترجم.

5- إنشاء كليات وأقسام للغات في الجامعات والاهتمام بأقسام اللغات الحالية وخاصة أقسام لغات العالم الإسلامي ودعمها بكل الوسائل المشجعة على القيام بمهمتها في دعم الأدب الإسلامي والترجمة من وإلى اللغة العربية.

6- إحصاء جميع الكتب التي ينبغي ترجمتها، وتصنيفها بسبب أهميتها، والبدء في توزيع الأهم فالمهم على مؤسسة الترجمة المركزية وعلى فروعها وذلك بعد وضع خطة طويلة الأمد أولاً، وأخرى سنوية ثانياً.

7- توفير عدد كاف من المترجمين الممتازين في كل بلد إسلامي، ينتقى بعضهم للعمل في المؤسسة المركزية، ومن نافلة القول التذكير بأن هؤلاء يجب أن تدفع لهم أجور كافية مناسبة لكي يحيا حياة لا ثقة تساعدهم في عملهم.

8- عدم الاقتصار على التعريب، أي على الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية فقط، بل ينبغي أن يواكب ذلك حركة تعجيم، أي نقل الكتب الممتازة إلى اللغات الأجنبية تعريفاً بتراثنا الماضي، وبناتجنا الحاضر، ودفاعاً عن قضايانا القومية أيضاً.

9- المضي في العمل من أجل تأليف معاجم من اللغات الأجنبية إلى العربية، ومن العربية إلى تلك اللغات، معاجم تكون علمية دقيقة حاوية جميع المصطلحات العلمية والفنية والأدبية.

10- الاهتمام بترجمة كتب العلوم والتكنولوجيا علاوة على ترجمة كتب العلوم الإنسانية فالحضارة ليست عقلاً فحسب، بل هي أيضاً قلب وذوق وإحساس، وكتب الفنون والآداب هي التي تقوم بإغناء تلك الجوانب المختلفة من حضارة الإنسان.



شكوى الشكوى:
تأملات في قصيدة "شكوى الناي"
للشاعر جلال الدين الرومي
في ترجمتين حديثتين إلى العربية

د. عيسى علي العاكوب

تقديم:

ترمي هذه الدراسة إلى رصد الجور الذي يمكن أن تتركه الترجمة الشعرية على المادة المترجمة. وتسعى إلى تحقيق ذلك بعقد مقارنة بين ترجمتين عربيّتين حديثتين نسبياً لقصيدة الناي المشهورة، للشاعر جلال الدين الرومي. وقد ظهرت الترجمتان في ستينيات هذا القرن. الترجمة الأولى نثرية، وجاءت في إطار ترجمة الدكتور محمد عبد السلام كفاقي للجزأين الأول والثاني من كتاب "المثنوي" لجلال الدين الرومي من اللغة الفارسية إلى العربية. وقد اعتمدت الطبعة الأولى التي نشرتها المكتبة العصرية في صيدا وبيروت، سنة 1966م. والترجمة الثانية شعرية، أعدها الشاعر السوريّ المرحوم محمد الفراتي، ضمن مختاراته من الشعر الفارسيّ، التي أصدرتها وزارة الثقافة السوريّة تحت عنوان "روائع من الشعر الفارسي"، سنة 1383هـ / 1963م.

- (قسم اللغة العربية - جامعة حلب)

ويتضمن هذا الاختيار أشعاراً لثلاثة من أعلام الشعر العرفاني الإيراني: جلال الدين الرومي، وسعدي الشيرازي، وحافظ الشيرازي.

ترجمة الأدب والشعر:

احتاج الإنسان منذ قديم الزمان إلى أن يتعرف فكر الآخر المختلف عنه في اللغة؛ تحقيقاً لمبدأ أساسي هو وحدة الجنس البشري، مصداقاً للحديث الشريف: "كلكم لآدم وآدم من تراب!" وتحقيقاً لمبدأ آخر تمليه الحياة نفسها وحاجة الإنسان فيها إلى المغالبة والكدح والتسخير، تلك الحاجة التي تستدعي منه معرفة فكر الآخر وإنجازاته في حقل عمارة الأرض وسيادة الإنسان وإفادته من معطيات الطبيعة والكون.

على أن فكر الآخر هذا ضربان أساسيان: فكر نظري وعملي يروق بعضهم أن يطلق عليه صفة "براجماتي" (1)؛ أي نفعي تعليمي؛ وفكر آخر يجوز وصفه بأنه "فني" إبداعية، مصدره خيال الإنسان وقواه المبدعة متجلياً فيما عرف بـ "الفنون الجميلة": كالموسيقا والرسم والأدب (2)...

وبهنا هنا أن نتحدث عن ترجمة الشعر من لغة أخرى إلى العربية شعراً، من خلال النموذج الذي أثّرنا جعله مادة لدرسنا وتأملنا.

والصحيح أن الترجمة الشعرية قديمة العهد؛ فقد ترجمت آثار شعرية كثيرة منذ آلاف السنين؛ كالإلياذة والأوديسة ومسرحيات سوفوكليس، لكن هاجساً ضاعطاً ظل يورق المبدعين والمترجمين والقراء حول مشروعية ترجمة الشعر. ويعرف الدارسون الترجمة في الجملة بأنها "نقل نص مكتوب بلغة ما إلى لغة أخرى، وإن كان هذا النقل لا يخلو من قدر من الخيانة قد يكثر أو يقل" (3).

والنص الشعري، وإن يكن مكتوباً بلغة، منظومٌ نظاماً خاصاً في هذه اللغة؛ أي إنه مؤلف تأليفاً خاصاً، إنه نص ذو بنية خاصة أثرت العربية أن تطلق عليها صفة "النظم" (4). والنظم، أو البناء الخاص للغة الشعر كما يؤثره جان كوين اسماً لكتابه القيم المترجم إلى العربية، أمر عرفته اللغات القديمة جميعاً تقريباً.

وإذا ما وضعنا في الحسبان هذه الكيفية النظامية المميزة للغة الشعر، واختلاف اللغات نفسها في طرائق أدائها وتقديمها المعاني، أدركنا شيئاً من باعث الشك الذي يستبذ بمن يقيمون ترجمة الشعر ووفاءها بمطالب الأصل المترجم، حتى إن بعضهم ذهب إلى القول: "إن ترجمة الشعر -مهما بلغ حظها من الدقة

والأمانة والجمال - تظلّ ذريعة نلجأ إليها عند الضرورة، فهي لا تستطيع أن تعكس الأصل بصورة كاملة أو أن تُغني عن تذوق الأصل في لغته" (5).

ويُرجع فريق من الدارسين الصعوبة في ترجمة النصّ الأدبيّ، وفي جملة النصّ الشعريّ، إلى ثلاث سمات أساسيّة مميّزة لهذا النصّ هي: الوظيفة التعبيرية، والقدرة الإيحائية، وإبراز قيمة الشكل (6). وترجع باحثة معاصرة صعوبة ترجمة الشعر بخاصة إلى تعدّد مستوياته العلاميّة "السيميوطيقية": "الشعر يتميّز بكونه ينطوي على أكثر من مستوى سيميوطيقي؛ فهو لغة وموسيقى وتشكيل وبؤرة تقاطع لهذه المستويات" (7).

وأيّاً كانت درجة الشك في تمثّل النصّ المترجم للأصل الشعريّ، تظلّ ترجمة الشعر أمراً ضرورياً تبيح ضرورته محظوره. وتذهب دراسة معاصرة إلى القول: "إنّ ترجمة الشعر ممكنة، ولولا التجربة التي خاضها المترجمون على مرّ السنين، من الناحية العلمية، عندما نقلوا النصوص الشعرية إلى لغات أخرى، لما وصلت إلينا وإلى غيرنا أسماء الشعراء وأعمالهم" (8).

وإزاء هذه الضرورة عرضت على مائدة البحث مسألة المبدأ الأخلاقيّ الذي يُفترض أن يحكم ترجمة العمل الأدبيّ، فمال كثير من الآراء إلى الاعتدال والواقعيّة والرّضا بالقدر المستطاع تحقيقه. إذ ترى سيلين زنس S. Zins أن "المبدأ الأخلاقيّ الوحيد الذي يمكن تطبيقه عند نقل العمل الأدبيّ يتمثّل في فهم النصّ وخواصّه؛ أي المكان الذي يشغله في تاريخه الثقافيّ" (9).

ولا شكّ في أنّ مثل هذا الاتجاه إلى التخفيف أمرٌ تستدعيه ضرورة فعل ما لا بدّ من فعله؛ أي ترجمة الشعر العصيّ على الترجمة. وإنّ ذلك يكون مقبولاً القول: "إنّ ترجمة الشعر لا يمكن أن تكون تطابقاً أبداً. والذين يصرون على إيجاد هذا التطابق لا ينتهون إلّا إلى عملية تشويه، في رأيي" (10).

تطابق النصّين إلى درجة أن يكون هذا ذاك أمرٌ غير ممكن إذاً، ولا بدّ من قدر من "الفاقد" في ترجمة الشعر، كما نقول د. سامية أسعد (11). ولارتباط الأمر بمادتنا المدروسة نتساءل: ما مقدار هذا الفاقد الذي تأذن به ترجمة الأعمال الأدبية في الجملة والشعر بخاصة؟

تذهب بعض الآراء إلى القول بشيء من الحرية يحظى به مترجم العمل الأدبيّ. فمترجم النصّ الأدبيّ "حتى إذا راعى الدقّة في ترجمته، باستطاعته "التصرّف" في النصّ بطريقة ما، وحذف شيء هنا، وإضافة شيء هناك، بل

بإستطاعته أيضاً إعادة كتابة النصّ في صياغة جديدة، بدون أن تترتب على موقفه هذا أية آثار سلبية" (12).

على أن ثمة حدّاً لا يمكن تجاوزه في درجة الفاقد في الأعمال المترجمة، وبخاصة حين يكون المترجم عملاً شعرياً فذاً في لغته الأصلية من طراز قصيدة الناي لجلال الدين الرومي؛ فإنّ النقل غير الأمين لمثل هذه القصيدة يفضي إلى تشويهها، إن لم نقل إماتها. وتبدو سيلين زنس على قدر كبير من التوفيق حين تقول: "يقف المترجم بين صفتين، وتتمثل مهمته في نقل النصّ كاملاً من صفة إلى أخرى؛ فهو يمسك بكائن حيّ على إحدى الصفتين، وعليه أن يقوده حياً، لا عاجزاً أو مبتوراً، إلى الصفة الأخرى" (13).

على أننا في "شكوى الناي" إزاء معضلة من ضرب آخر؛ فنحن أمام ترجمة الشعر شعراً.

ولا إخال أن أحداً يجادل في مبلغ الضياع الذي سيصيب المادّة المترجمة. وإذا كان الناي عند جلال الدين يشكو لأنه فصل عن منبته الأصليّ في الغاب، فإنّ عليه أن يشكو مرة أخرى كتم نواحه وعدم قدرته على التعبير الصّحيح عن آلامه، حين كتب عليه أن يترجم شعراً إلى لغة غير لغته الأصلية. ويذهب بعض الدارسين إلى أن الشاعر الذي يترجم إلى لغته القومية شعر شاعر آخر يجد نفسه في مضيق من مضائق القول كثيراً ما ينسّد عليه. فإنّه إذا "كان المترجم شاعراً في لغته، فلا بد أن يجد نفسه في وضع أسوأ بكثير من وضع الشاعر الذي يتصدّى لترجمته؛ إذ إنه سيعمل على نصّ موجود ومبدع فعلاً، عليه أن يبدعه مرة أخرى، على الرّغم من أن حرّيته ستكون بالضرورة أقلّ كثيراً من حرّية الشاعر الأصليّ" (14).

ويعرض منظّرو الترجمة أسساً كثيرة لبناء ترجمة أكثر توفيقاً. وتحدّد زنس أربعة شروط لا بدّ أن يحققها مترجم العمل الأدبيّ، هي:

1- معرفة اللغة الأجنبية.

2- معرفة اللغة التي يترجم إليها النصّ.

3- القدرة على التحليل والإدراك الأدبيّ.

4- رؤية النصّ من الداخل. (15)

وستكون هذه الشروط في الذهن عند تأملنا ترجمة الفراتي "شكوى الناي". والشرطان الأخيران منها أساسيان في ترجمة الآثار الشعرية الخالدة. ويمكن

تلخيص تأثيرهما بالقول إن المترجم ينبغي أن يكون على دراية بالتقليد الذي ينتمي إليه المتن المترجم. وتنتمي "شكوى الناي" إلى تقليد الشعر العرفاني الفارسي الذي أرسى دعائمه الشاعران الكبيران السنائي والعتّار (16).

ويبدو أن هذه الصورة الشعرية كانت مألوفة في الشعر الفارسي قبل عصر الرومي. ولسنا ندري على وجه اليقين مبلغ معايشة الفراتي هذا التقليد. ويجد المرء نفسه أحياناً مدفوعاً إلى القول إن ثمة عاملين قل أن يفتن إليهما من يكتبون في نظريات الترجمة، وهما على قدر كبير من التأثير. وفي حال نموذجنا نستطيع القول إن الطاقة الدلالية للغة العربية وتمكن الفراتي من ناصية الشعر العربي وفق نسيجه المألوف منذ القدم، جارا على "شكوى الناي". فالنص المترجم ذو حظ عريض من جماليات الأداء الشعري العربي في الجرس والمفردات والتراكيب، وفي الأخيلة والمعاني أيضاً، لكن هذا القدر المنجز من الجمال كان في كفة التقليد الشعري العربي على حساب الجمالية الشعرية العرفانية. ولعل نتائج أقرب إلى اليقين تكون ثمرة تأملاتنا في الترجمة الشعرية العربية التي قدمها الفراتي لـ "شكوى الناي".

جلال الدين الرومي والصورة المجازية للناي:

جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القونوي المشهور بالرومي أو مولانا (604-672هـ) واحد من عظماء الشعر الإسلامي، ولعله أكبر شاعر صوفي عرفته الدنيا (17). وقد لقي من الاحترام والتبجيل بين المسلمين وغير المسلمين ما لم يظفر به شاعر آخر. تقول عنه المستشرقة الفرنسية إيفا دي فيتراي - Eva de Vitray - Meyerovitch : "رجل زمانه وكل الأزمنة، ذلك كان جلال الدين الرومي، طلعة حية ومحبة في كل العالم الإسلامي ذي الثماني مائة مليون من السكان. من القاهرة إلى طنجة، من جاكرتا إلى لاهور، في القرى البائسة في الهند، وأفغانستان، وإيران، وتركيا، تنشد الجماهير أشعاره في مواكب الحج" (18).

كان الرومي أستاذاً روحياً من طراز فريد، وقد توسم فيه العارف الكبير الشيخ محيي الدين ابن عربي (تـ 638هـ) الولاية مذ كان صغيراً عندما مرّ موكب الأسرة بدمشق في طريقهم من مكة إلى الأناضول، إذ "يقال إن ابن عربي عندما رأى جلال الدين الصغير يمشي خلف بهاء الدين [والده] هتف: سبحان الله! محيط يمشي خلف بحيرة" (19).

ولعمري إن هذه الدراسة صحت، وصحّ معها أن يكون جلال الدين الرومي أحد صوفيّة الإسلام العظام وتأتي عظمة الرومي، على الحقيقة، من عظمة الإسلام حين يقيّض له مفكر متألق قادر على تحويل الصخر اليماني إلى عقيق، كما يحلو للرومي نفسه أن يقول في وصف العارف الحق (20):

ترك الرومي ما يقرب من سبعين ألف بيت من الشعر الرائع، وعدداً كبيراً من الرباعيات التي تمتاز بحظ كبير من سحر البيان. وله عدد من المؤلفات النثرية. وعمله الشعريّان الكبيران هما: المثنوي، وهو مجموع شعريّ يقرب من ستة وعشرين ألف بيت، في ستة أجزاء.

وموضوعة التربية الروحية التي ترتفع بالإنسان في هذه الدنيا ليكون أهلاً لأن تسجد له الملائكة كما سجدت لأبيه آدم. وعمله الثاني "ديوان شمس تبريز" الذي يتألف مما يقرب من ثلاثة وأربعين ألف بيت، يعبر فيها عن حرقه وأشواقه بعد أن غاب عنه معشوقه العارف الكبير شمس الدين التبريزي. أمّا تصوّفه فإنّه كما يقول عنه الدكتور محمد عبد السلام كفاقي: "ليس من ذلك النوع السلبيّ الذي يدع الحياة وما فيها، ويدعو إلى هجرها والفناء عنها فناءً كاملاً، ويعدها شراً تورطت فيه البشرية، بل هو تصوّف بناء، يستمد عناصره من الإنسان، ويتعمّق في بحث مشاكله الروحية والعملية، ويحاول أن يرسم له المثل العليا في الفكر والعمل" (21).

و "شكوى الناي" هي الأبيات الثمانية عشر التي افتتح بها جلال الدين "المثنوي".

وتشكّل هذه الأبيات المحور الذي أدار حوله الرومي هذه المجموعة الشعرية الضخمة النفيسة.

والناي، هنا، رمز للروح الذي كان في عالم الذرّ فتجلّى له الحق سبحانه فأخذ منه العهد في قوله تعالى: "أست بربكم قالوا بلى". وعندما هبط الروح وسكن الجسد وافترق هذا الوصال لقي كثيراً من العنت والألم لأنه فارق الأصل. الناي قطع من أجمته التي نبت فيها وأحبها؛ والروح، على غرارها، فصل عن أصله وهو يحنّ إلى زمان وصله. يقول الصوفيّ الهنديّ عنايت خان: "قدّم جلال الدين الرومي صورة رائعة لهذه الفلسفة، وهو يفتتح عمله الرائع "المثنوي" بالقول: "أصغ إلى الناي واسمع ما يحدثك به. ما ذلك الشيء الذي يصدر عن الناي فيستبد بنفسك، ويتخلل وجدانك؟ ثم يعطينا مثلاً: الناي، تلك القطعة من القصب التي قطعت من جذرها وأبعدت عن أصلها، له قصة يريد أن يحكيها.

إنه مجوّفٌ، قلبه فارغٌ، لكنه إلى جانب هذا الفراغ صُنعت عدّة ثقوب إلى قلبه، على نحو يكون في مقدوره أن يقدّم كل النغمات التي يرد أن يصدح بها من أدنى النغمات إلى أعلاها... والإنسان عودٌ من الخيزران فصل عن أرومته تلك الأرومة كل، تامٌ، والعودُ ناقصٌ" (22).

بقي أن نشير إلى أنّ الروميّ نظم المثنويّ من أوله إلى آخره على بحر الرّمل المسدّس: فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن (مرتين). واختار طريقة المزدوج أو المثنويّ؛ إذ يوحد الشاعر بين عروض كلّ بيت وضربه بقافية واحدة. فإذا انتهى من البيت جاء البيت الذي يليه مطابقاً له في الوزن ومختلفاً عنه في قافيتي مصراعيه.

وابتغاء التّدايل على مبلغ التّصرف في المتن الأصليّ الذي تظهره ترجمة الشاعر محمد الفراتي - رحمه الله - أثّرنا إثبات المتن الفارسيّ للأبيات الثمانية عشر، معتمدين الطبعة المحقّقة التي أخرجها الدكتور محمد استعلامي. كما أثبتنا الترجمة النثرية للأبيات للمرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفاي. وهي، فيما نرى، أكثر وفاء للأصل الفارسي ابتغاء أن يتلمس المتأمل شيئاً من بلوى النّاي، أو ما يمكن تسميته جور القريض على القريض.

ونشير منذ البدء إلى احترامنا البالغ لصنيع المرحوم الشاعر محمد الفراتي وتمكّنه الواضح من العربية والفارسية.

شكوى النّاي:

بشنو، این نی جون شکایت می کند / از جدایی ها حکایت می کند

- استمع للنّاي كيف يقصّ حكايته، إنه يشكو آلام الفراق [يقول]:
اسمع النّاي معرباً عن شكايته / بعد أن بات نائياً عن لذائذه

2. کز نیستان تامل بگریده اند / در نفیرم مرد وزن نالیده اند

- "إنني منذ قطعتُ من منبت الغاب، والناسُ رجالاً ونساءً يبكون لبكائي.
قائلًا قسيّ شكاته للعباد / بعد صبحي ما ذقت طعم الرّقاد

3. سینه خواهم شرحه شرحه از فراق / تا بگویم شرح درد اشتیاق

- إنني أنشدُ صدرأ مزقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق

من جروح ثرى بصدور الحزين ابعث الصّوت مشبعاً بالآنين

4. هر كسى كو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

- فكلّ إنسان أقام بعيداً عن أصله، يظلّ يبحث عن زمان وصله.

كلّ فارق الدّيار اقتساراً يطلب الوصل ليّله والنهار

5. من به هر جمعیتی نالان شدم جفت بد حالان وخوش حالان شدم

- لقد أصبحت في كلّ مجتمع نائحاً، وصرتُ قريناً للبائسين والسّعداء.

فستراني بكلّ وادّ أنـوـخ وفؤادي من الغرام جريخ

6. هر كسى از ظنّ خود شدیار من از درون من نجست اسرار من

- وقد ظنّ كلّ إنسان أنّه قد أصبح لي رفيقاً، ولكنّ أحداً لم ينقب عما كمن في باطني من الأسرار.

كلّ شخص يظنني من صحابة وهو عن سرّ نوحتي في حجابة

7. سرّ من از نا له من دور نیست ليك چشم وكوش را آن نو نیست

- وليس سرّي ببعيد عن نواحي، ولكن أنّى لعين ذلك النور أو لأذن ذلك السّمع الذي به تدرك الأسرار؟

وقريباً من نوحتي سرّ نفسي لو يسمّع الأنام قوّة حسّي

8. تن ز جان وجان زتن مستور نیست ليك كس را دیدجان دستور نیست

- وليس الجسمُ بمستور عن الرّوح، ولا الرّوحُ بمستور عن الجسم، ولكن رؤية الرّوح لم يؤذن بها للإنسان.

كلّ روح من جسمها في إهاب والفتى عن شهودها في حجاب

9. آتش است این باتک نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد

- إنّ صوت الناي هذا نارٌ لا هواء، فلا كان من لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار.

نوحه الناي لفحة من سعير لا هواء، فلا تكن بالغريـر

10. آتش عشق است کاندرنی فتاد جوشش عشق است کاندن می فتاد

- وهذه النارُ التي حَلَّتْ في الناي هي نارُ العشق، كما أن الخمرة تجيش بما استقرَّ فيها من فورة العشق.

تلك نارٌ بقلبه وهيامٌ حين جاشت من الغرام المدام

11. نى، حريق هر كه از يارى بريد يرده هايش يرده هاى ما دريد

- إن الناي نديمٌ لكلٍّ من فرقه الدهر عن حبيب، وإن أنغامه قد مزقت ما يغشى أبصارنا من حجب.

هو خيلٌ لكلِّ صَبٍّ غريبٍ و (نوا) هُ شقت حجابَ القلوب

12. همجونى، زهرى وترىاقى كه ديد؟ همجونى، دمساز و مشتاقى كه ديد؟

- من رأى مثل الناي سمّاً وترىاقاً؟ من رأى مثل الناي رفيقاً مشتاقاً؟ هو فينا مصاحبٌ ومشوقٌ وحياةٌ لنا وموتٌ حقيقٌ

13. نى، حديث راه يرخون مى كند قصه هاى عشق مجنون مى كند

- إن الناي يروي لنا حديث الطريق الذي ملأته الدماء، ويقصّ علينا قصص عشق المجنون.

كم روى قصةً لصَبٍّ صريعٍ بطريقٍ ملطخٍ بالنجيع

14. محرم اين هوش جز بيهوش نيست مرزبان را مشتري جز كوش نيست

- وهذه الحكمة (التي يرويها) قد حرّمت على من لا عقل له، فليس هناك من يشتري بضاعة اللسان سوى الأذن.

أفاهلُ الإحساس من لا يُحِسُّ ونتائجُ العقول في السَّمع رسٌ

15. درغم ما، روزها بيگاه شد روزها، باسوزها همراه شد

- لقد أصبحت أيماناً متشابهات في الهموم، وصارت الحرق والآلام ملازمة لهذه الأيام.

أفقد الغمّ حسنا بالزمان وتداعى لمحوها النيران

16. روزها گر رفت، گو: "رويك نيست" توبمان، اي آن كه جون تويك نيست

- فإذا ذهبت الأيام فقل: "اذهبي، فلا خوف لدينا (من ذهابك) ولتبق أنت يا من ليس لك نظير في الطهر والنقاء".

قُلْ لِّلْكُذِّبِ السَّنِينَ مَرَى سِيرَاعَا إِنَّ مِنْ بَات طَاهِرَا لَّن يُرَاعَا
17. هر كه جز ماهی، ز آبش سیر شد هر كه بی روزی است روزش بپیر شد

- كلّ من لم يكن من فصيلة السمك فإنه يشبع من الماء، وكلّ من كان بلا
رزق طال يومه.

سمكاً إن تكن فلسفت لستروى يا مهيباً بالحظّ من غير جدوى

18. در نیابد حال بخته هیچ خام یس سخن کوتاه باید، والسلام

- ولا يستطيع غرّ أن يدرك حال من أنضجتهم التجارب، فلنقصر القول
على ما قلناه ونكتف به.

لم يكن للعليل حال المعلّ فلاقصر من الحديث الممِلّ

التأملات العامة:

البيت الأول:

- يلاحظ أن المصدر الذي اعتمد عليه الفراتي هو المصدر نفسه الذي اعتمده
محقّق المثنوي الفارسيّ الدكتور محمد استعلامي أساساً لتحقيقه. ويشير د.
استعلامي إلى أن روايته مطابقة لأقدم مخطوطة من مخطوطات المثنوي،
وهي تعود إلى سنة 668هـ (23)؛ أمّا الدكتور كفاي فيبدو أنه اعتمد نسخة
نيكلسون (24).

- تغفل ترجمة الفراتي كلمة "اين" الفارسية بمعنى: هذا. وليس في مقدورنا
الاطمئنان إلى قول فصل في تعليل ذلك.

- ترجم الفراتي العبارة الفارسية "جون شكاييت مي كند" بـ "معرباً عن شكاته"؛
لكنّ تعبير "كيف يشكو؟" أكثر مطابقة للأصل الفارسيّ، وأبلغ، فيما نرى، من
تعبير الفراتي. فقد أثر جلال الدين الفعل المضارع، الذي تحدّثنا البلاغة
العربية عن أنه قادرٌ على تصوير الأمر كأنه مشاهدٌ مُعَاين، كما يدلّ على
تجدّد الحدث وقتاً بعد وقت، ذلك لأن الفعل يدلّ على حدث وزمان، والزمان
كونٌ غير قارّ، أي متغيّر ومتصرّم شيئاً فشيئاً. ويدرك أهل العلم ذلك أكثر
من غيرهم. وحتى وفقاً لطريق النظم الذي أثره الفراتي في مقدور الشاعر
أن يقول مثلاً:

اسمع الناي كيف يشكو ضراما

- يترجم الفراتي عجز البيت الفارسي "ازجدا يى ها حكايت مى كند" هكذا: "بعد أن بات نائيا عن لداته". والمجازة هنا في تحديد العام؛ فقد عمم جلال الدين فقال ما يمكن ترجمته بـ "يحكي آلام الفراق"، وخصّص الفراتي بتحديد الناي بأنه ناي عن اللدات. وتتصير البلاغة للرأي الذي يقول إن العام كثيراً ما يكون أبلغ من الخاص. ولعل إيثار جلال الدين صيغة الجمع "جدايى ها" ذو قصد بلاغي؛ فشتان ما بين جدايى فراق، و "جدايى ها- أي ضروب من الفراق، أو أنواع من آلام الفراق. إننا هنا بين: الناي عن اللدات، عند الفراتي، و: يحكي الناي آلام الفراق، عند جلال الدين.

ويلحظ، على الجملة، أن جلال الدين يأتي بفعلين مضارعين يسندهما إلى الناي، أما الفراتي فلا يأتي بشيء من ذلك. في حين يأتي صاحب الترجمة النثرية بهذين الفعلين مع إحلال أحدهما محل الآخر تبعاً للرواية التي نقل عنها.

البيت الثاني:

- ترجمة الفراتي هذا البيت تكاد تكون منبئة الصلة بالأصل الفارسي، وتعتمد قدراً كبيراً من الاختزال والفاقد كما تسميه د. سامية أسعد. وغير خاف أن هذا البيت ينوء بحمل الجزء الأكبر من الصورة. فشكوى الناي وحكايته آلام الفراق (البيت الأول) مبعثهما قطعه من منبته في الغاب. وفي هذا البيت تعبير قوي عن علة بكاء الناي، وعلة إيكائه الناس رجالاً ونساء.

ويصدر الشعاع العرفاني للمغنى عن هذه "البؤرة" إن جاز التعبير، فإن في الإنسان روحاً هو "من أمر ربّي" كما يقول القرآن الكريم. وقد أبعد هذا الروح عن ربه بهبوطه إلى الدنيا وحلوله في الطين. وربما يكون من التعابير الواضحة عن ذلك عند جلال الدين قوله في موطن آخر من المثنوي: "وقد صار ماؤناً محبوساً في الطين، فهيا يا بحر الرحمة واجذبنا من الطين" (25).

- الملاحظ أن التقليد الشعري العربي الذي يجعل مفارقة الصبح والبعد عنهم من الأمور التي يهون إزاءها خراط القتاد، يجنح بالفراتي ناحية البعد عن أزمة الناي التي هي معنى من المعاني التقليدية في الشعر العرفاني الفارسي.. ويُسْتَبان هنا سلطان التقليد الشعري الذي ينتمي إليه كل من الشعارين.

البيت الثالث:

- يبدو لنا ها هنا لبس في الفهم أكثر منه جوراً على المعنى الفارسي مبعثه
الكيفية النظامية العامة للشعر العربي. فالفراتي يجعل الجروح في صدر الناي
نفسه، ومن هنا يأتي صوته مشبعاً بالأنين. وجلال الدين لا يريد شيئاً من هذا
البتة، بل يتحدث عن شروط في أولئك الذين يستمعون إليه ويتأثرون بصوته.
الحديث هنا عمّن لديهم الاستعداد لسماع شرحه آلام الاشتياق؛ عمّن يسميها
العرب: الشجي والخلي، حتى قالوا في أمثالهم: ويل للشجي من الخلي.
وحتى قال شاعرهم:

نام الخليون عن ليل الشجيينا

.....

فريق الشجيين الذي مزق الفراق صدورهم هم الذين ينشدهم الناي؛ لأنهم
أدرى من غيرهم بمعاناته. وهم الذين ينشدهم الرّومي؛ ليبثهم حكمته العالية. ولن
يكون من العسير على المتأمل لحاظ ابتعاد الفراتي عن هذا المعنى. وقد يرجع
ذلك إلى تعثر في إدراك مراد جلال الدين، كما أسلفنا.

البيت الرابع:

يتحدث الفراتي عن مفارقة الديار، ويتحدث جلال الدين عن البعد عن
الأصل. وحبّ الديار والتعلق بها من معطيات التقليد العربي:
وما حبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديارا

والبعد عن الأصل معنى عرفاني، عميق الجذور في تربة التقليد الشعري
الصوفي الفارسي.

والفاقد هنا ذو طبيعة متصلة بالكيف أكثر من صلتها بالكم، ويعزى جانب
كبير من ذلك إلى عدم ألفة التقليد الذي ينتمي إليه شعر الرّومي.

البيت الخامس:

- ترجم الفراتي صدر البيت "من به هر جمعيتي نالان شدم" بـ:

فتراني بكلّ وادٍ أنوحُ

وحبّذا لو استبدل شاعرنا "ناد" بـ "واد"؛ لأنّ النادي أو الندي مجتمع القوم
وملتقاهم، وبذلك يقترب أيضاً من الأصل الفارسي "جمعيتي" أي: جماعة أو

مجتمع. وفي "الندي" يقول عمر أبو ريشة مخاطباً الدنيا:

أنا في نديك أسال السمّار عن كأسِي ودني (26)

- يهمل الفراتي دلالة عجز البيت الفارسي تماماً، رغم أنها تعمق الصبغ الدلائل العام للبيت نفسه، ولجملة القصيدة أيضاً. فصوت الناي يألفه الناس جميعاً أهل البؤس وأهل النعيم، لكنهم جميعاً لم يسألوا عن سرّ نواحه. وهذه العارف مع من يحيط به.

البيت السادس:

- تحقّق ترجمة هذا البيت قدراً كبيراً من المطابقة؛ ولعلّ ذلك راجع بساطة نظمه وتتابع مفرداته دون تداخل. ومبلغ التوفيق في ترجمة صدر البيت أكثر منه في عجزه.

البيت السابع:

- يترجم الشاعر العربي عجز البيت الفارسي "ليكِ جشم وكوش را آن نور نیست" بـ: لو يستمع الأنام قوّة حسّي

وها هنا فاقد واضح؛ فالرومي يريد أن يقول إنّ سرّي غير بعيد عن نواحي ولكن الأعين والآذان ليس لديها ذلك النور الذي تدرك به الأسرار والبواطن. وغير خاف أنّ الرومي يتحدّث هنا عن ضرب من فراسة المؤمن التي يقول النبي محمد عليه الصلاة والسلام في شأنها: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله" (27). ويحدثنا القرآن الكريم عن لديهم أعين لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها. كما يتحدّث العلامة محمد إقبال -تلميذ الرومي- عن قلبه العالم بالأسرار حين قال قبل وفاته بدقائق في رباعية:

نغمات مضيّن لي هل تعود؟

أنسيم من الحجاز يعود؟

أذنت عيشتي بوشك رحيل

العلم الأسرار قلب جديد؟ (28)

ينتمي تعبير جلال الدين إذاً إلى التقليد الشعري الصوفي الذي نحسب أنّ الفراتي لم يظفر فيه بسهم وافر. وقد يرجع شيء من "الفاقد" إلى سبك العبارة الفارسية.

البيت الثامن:

- ترجم الشاعر العربي صدر البيت الفارسي "تن زجان وجان زتن مستور
نيست" بـ:

كلّ روح من جسمها في إهاب

وهذه الترجمة غير موفقة. فالرومي يريد أن يقول: ليس الجسم مخفياً عن الروح، وليس الروح مخفياً عن الجسم. وأتى الفراتي بعكس المراد. ونميل إلى القول إن مرجع ذلك هو طبيعة النظم الفارسية في هذا الشطر؛ ففيه قدر من التكثيف والاختزال. لكن المشكل هنا أن قدرة الفراتي النظمية العالية في اللغة العربية تجعل المعنى المحوّر الذي أتى به مقبولا عند المتلقي العربي الذي لا خبرة له بقصد الشاعر الفارسي، حتى إن بيت الفراتي يُقبل لدى الجمهور العربي في باب الأقوال الحكيمة التي يتداولها الناس.

البيت التاسع:

- استغرقت ترجمة صدر البيت الفارسي بيت الفراتي كله؛ فأهمّل الشاعر دلالة عجز البيت التي جاءت في صورة جملة دعائية: لا كان من ليس لديه هذه النار! ويحمل الشطر المهمل جزءاً كبيراً من قصد الشاعر الصوفي الفارسي؛ لأنه يشاء القول إن من لم يحترق في أتون الشوق إلى الحق لا يستحق الحياة؛ إنّ العدم خير من الوجود لمثل هذا الشخص. ولسنا مستيقنين، في أية حال، أن النسيان هو مبعث هذا الإهمال.

البيت العاشر:

- تدنو الترجمة هنا من المطابقة، ولا تعاني إلا من طبيعة النظم الذي يعتمد في عرض مادته اللّمح والإشارة السريعة، كما يقول البحتري في طبيعة الشعر، ويلحظ ذلك بيسر من يقارن بين الترجمة النثرية وترجمة الفراتي.

البيت الحادي عشر:

- يترجم الفراتي التعبير الفارسي: "هر كه از ياری برید" بـ:

.. كلّ صبّ غريب

وليس في ذلك قصور عند التحقيق، لكنه لا غنى عن الإشارة مرّة أخرى

إلى ظاهرة اعتماد الرّوميّ الفعل في هذا التعبير الذي يمكن ترجمته هكذا: "كلّ من فصل عن الحبيب". أمّا الفراتيّ فاعتمد الصفات "صنّب غريب".

- يؤثر الفراتيّ مرادفاً فارسيّاً لكلمة "برده هایش" بمعنى أنغام الناي، كلمة "نوا" الفارسية أيضاً، وهي تعني: نغم أو أنين. ونجد في أنفسنا دافعاً إلى القول إنّ الفراتيّ أراد أن يستثمر دلالة "نوى" العربية؛ أي البعد والفراق، ضارباً صفحاً عن جهل العربيّ الدلالة الفارسية لكلمة "نوا" بالألف الطويلة. وقد ساعدته إضافة "نوا" إلى ضمير الناي على تجاوز عقبة رسم الكلمة، إذ يظنّ العربيّ أنها "نوى" العربية، لكن الفراتيّ أراد "نوا" الفارسية التي وضعها بين قوسين.

البيت الثاني عشر:

- قدّم الفراتيّ وأخّر في ترجمة البيت الفارسيّ؛ فجعل الصدر عجزاً والعجز صدرًا.

- يعتمد جلال الدين طابع التمثيل المستند إلى القصّ في تصوير مراده، وهذا دأبه في المثنويّ كلّهُ، وهو خاصيّة من خاصيّات فنّه الشعريّ. ومن هنا يتساءل: من رأى مثل الناي سمّاً يميت وترياقاً يحيي؟ - ومن رأى مثل الناي رفيقاً ومشتاقاً؟ ولكنّ الفراتيّ غيّب هذا الطابع التمثيليّ القصصيّ تماماً. ورغم تمكّن الفراتيّ الذي لا نماري فيه البتّة، تظلّ تقانات الرّوميّ تقانات الشاعر العظيم الذي يبعث الرّوح في الجوامد.

- يتحلّى البيت الفارسيّ بفنّيّة عالية مصدرها هذا الاستفهام التقريريّ الذي تقول البلاغة إنه يُعدل إليه عند قصد تأكيد المعنى وإثباته، بالتحوّل عن الخبر إلى الإنشاء الذي ليس في مقدور المخاطب أن يقول لقائله إنه صادق أو كاذب. وثمة، فضلاً عن ذلك، هذا التقابل بين مفردات الصدر ومفردات العجز. وإن كان جزء من ذلك يرجع إلى طبيعة النظم الفارسيّ الذي يحرص على ما يسمى عندهم "الرّديف"، الذي يتمثّل في هذا البيت بالتطابق بين "ترياقى" في الصدر و "مشتاقى" في العجز.

البيت الثالث عشر:

- تعاني ترجمة هذا البيت مما عانته ترجمة البيت (9)؛ أي إنّ ترجمة صدر البيت استغرقت جملة البيت العربيّ، وبقي عجز البيت الفارسيّ دون ترجمة. والملاحظ تماماً أنّ شعرية الفراتيّ تعول كثيراً على الأسماء: الصنّب الصّريح،

الطريق الملبّخ بالنّجيع، بينما تعتمد شعرية جلال الدين على الفعل والحكاية؛ فالنّاي يحدث حديث الطريق المملوء بالدم ويقصّ قصص عشق مجنون ليلى (29). وحكاية مجنون ليلى من الحكايات العربية التي دخلت العرفان الفارسيّ من الباب الواسع. ويكتفي المرء هنا بإيراد شيء مما أتى به الشاعر الكبير محمد إقبال الذي يقول:

ما زال قيسٌ والغرام كعهده
وربوعٌ ليلى في ربيع جمالها
وهضاب نجد في مراعيها المها
وظباؤها الخفراء ملء جبالها
والعشقى قياضٌ وأمة أحمد
يتحفز التاريخ لاستقبالها (30)

ويقول في ديوان آخر:
حدثن كالتّاي عن غاب ناي
حدثن قيساً عن الحيّ التّاي (31)

وأمثلة أخرى كثيرة.

البيت الرابع عشر:

- ترجمة هذا البيت مضطربة تماماً، ولعلّ ذلك يعود في المقام الأول إلى نظم البيت الفارسيّ. ويشاء الشاعر العرفانيّ أن يؤكد المعنى الصوفيّ في أنّ المعاني الحكيمّة التي يبوح بها النّاي لا يعيها إلا العقلاء؛ أي أرباب الإيمان والصلاح مصداقاً لقول النّبيّ محمد عليه الصلاة والسلام: "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فليجمعها إليه" في رواية. وقد يرجع قصور المعنى العربيّ إلى اختلاف التقليد بين الشعراء.

البيت الخامس عشر:

- أحسب أنّ الفراتيّ كان أكثر توفيقاً من د. كفاي في ترجمة صدر البيت، فالمتن الفارسيّ يستحمل ترجمة الفراتيّ أكثر من تحمّله ترجمة كفاي. لكنّ الفراتيّ لم يترجم عجز البيت الفارسيّ الذي مؤداه: صارت الأيام حرقاً وآلاماً متصلة؛ مما يؤيد معنى صدر البيت. وهو أمر تعول عليه شعرية جلال الدين التي كثيراً ما تعتمد إلى تأكيد دلالة صدر البيت بدلالة عجزه، ولكنّ شعرية الفراتيّ لا تراعيه في الأعمّ الأغلب.

البيت السادس عشر:

- تعاني ترجمة البيت مما عانت منه ترجمة عدد من الأبيات؛ وهو انهماك الشاعر العربي في نقل دلالة الشطر الأول دون الثاني. ومهما تكن الأسباب، فإن جزءاً من القصود من قبيل ما يمكن تسميته الفاقد بسبب القالب الشعري.

- على أن ثمة خطأ واضحاً في نسبة الطهارة إلى الشاعر كما يدل على ذلك عجز البيت.

والشاعر الفارسي إنما يريد أن يقول: لا خوف من ذهاب الأيام وتصدم العهود، وليبق حب الله الذي لا طاهر مثله موجود. وغير خاف، فيما يبدو لنا، أن الفاقد كثيراً ما يكون في صميم المادة العرفانية.

البيت السابع عشر:

- ثمة بعض الخلل في ترجمة البيت، وهو من الضرب الذي يرجع إلى بعد الفراتي عن تقليد الشعر الصوفي الفارسي. وتعزز دلالة البيت دلالة عدد من الأبيات الأخرى في القصيدة.

وخلاصة هذه الدلالة أن المعاني الروحية لا يشبع منها أهل الأذواق والمواجيد؛ فإنهم كالأسماك التي لا تشبع من الماء، وغيرهم يغرق في الماء ويموت. وهؤلاء الذين لم يرزقوا نعمة إدراك هذه المعاني الروحية سيطول يومهم في انتظار رزق آتٍ ما هم بباليغيه. ويظل ميدان التضحية دائماً المعاني الأشد انتماء إلى التقليد.

البيت الثامن عشر:

- يستخدم جلال الدين تعبيراً خاصاً كثيراً ما رده في أشعاره؛ هو الناضج والنيء في وصف العارف المجرب، والغر الطارئ على الصنعة. وقد عقدت البروفيسورة أنماري شيمل Annemarie Schimmel فصلاً خاصاً تحدثت فيه عن الصور التي استمدتها جلال الدين من الطعام (32). ولكن الفراتي لا ينتبه كثيراً إلى هذا الأمر في ترجمة صدر البيت الذي معناه: لن يظفر حدث غر طارئ على الصنعة بحال من جرب وعرف وعانى وغدا صنعا، من خلال طباق محبب بين "بخته" (ناضج) و "خام" (نيء).

الإستنتاجات

- 1- تُغفل ترجمة الفراتي كلمات كثيرة دالة في المتن الفارسي.
- 2- تغفل ترجمة الفراتي ترجمة أعجاز عدد من الأبيات، وتبدي اهتماماً أكبر بصدور الأبيات. ويبدو مثل هذا القصور أثراً من آثار ترجمة الشعر شعراً؛ إذ يكون الفاقد الترجمي كبيراً في مثل هذه الأحوال.
- 3- تميل ترجمة الفراتي إلى مقابلة الجمل الفعلية عند جلال الدين بأسماء وصفات وأحوال في العربية، وهي بهذا الصنيع تتغاضى عن مظهر بارز من مظاهر شعرية الرومي.
- 4- يرجع قدر كبير من الهذر الترجمي -إذا جازت تسمية الدلالة المهدورة من المتن الأصلي بذلك- إلى عدم إلمام الشاعر العربي بالتقليد الشعري الذي تنتمي إليه المادة المترجمة، وفي هذا تقول د. سامية أسعد: "ومعاشية المترجم للأعمال الأدبية شكل من أشكال الانسجام الذي يمكنه من نقل الأصوات والكلمات والجمل والصّور، وباختصار، كل ما في النص من عناصر جمالية، بأكبر قدر من الأمانة. والانسجام بين صاحب العمل الأدبي ومترجمه أمر لا بد منه" (33).
- 5- كثيراً ما تعمل معطيات الشعرية العربية في جانب المعنى، أو تيار المعنى التقليدي في الشعر العربي، على ليّ عنق المعاني الفارسية، ولكن المتلقي العربي لا يحسن بتأثير ذلك بقوة، بل يحدث العكس أحياناً؛ إذ يحدث ما يمكن تسميته "الإحلال"؛ أي إحلال جمالية شعرية عربية محل جمالية شعرية فارسية، ويظل المتلقي متناغماً مع النص المترجم بسبب الألفة والاعتیاد لما هو طابع عربي.
- 6- كثيراً ما يحدث أن يكون الفاقد الترجمي راجعاً إلى تعقّد النظم في المتن الفارسي، وهذا كاف لتفسير قدر كبير من جوانب القصور.
- 7- تعتمد الترجمة الشعرية العربية أحياناً إلى جعل صدر البيت الفارسي عجزاً للبيت العربي، وعجزه صدرأ، ويرجع هذا في الأعم الأغلب إلى الضرورة الشعرية العربية.
- 8- يلاحظ أنّ الفراتي راعى صورة النظم الفارسي للمتن الأصلي، فاختر قالب المثنوي الذي أثره جلال الدين؛ ولذلك اتفقت عنده قافيتا البيت الواحد، وكان لكل بيت قافية خاصة به. ولكن الشاعر العربي اختار

البحر الخفيف: "فاعلاتن متفع لن فاعلاتن - مرتين" لينظم عليه مترجمه بدلاً من بحر الرمل الذي نظم عليه المتن. وإذا وضعنا في الحسبان أن جلال الدين نظم على هذا البحر مثنويه كله ذا الستة والعشرين ألف بيت، غداً مشروعاً أن نسأل: لم تحول الشاعر العربي من الرمل إلى الخفيف. ويمكن أن يفترض المرء إجابات كثيرة، لكنها تحتاج إلى يقين علمي لا يمكن بناؤه إلا بقدر كبير من المتابعة والتأمل والنظر، وهذا مجال دراسة أخرى.

ويبقى سؤال أخير نرانا في حاجة إلى عرضه في الختام: إذا كانت ترجمة الشعر العظيم أمراً صعباً، وترجمته شعراً على نحو خاص أكثر صعوبة، فما الشأن في ترجمة شعر شاعر كبير كجلال الدين الرومي في قالب الشعر؟. الحق أن جلال الدين نفسه عرف صعوبة ذلك فصاغ ذلك شعراً وهو يتحدث عن ضيق معشوقه بمحاولة التعبير عنه في بيت فقال هذه الرباعية:

"قلتُ بيتاً؛ فتألم مني المعشوق،

قال: "وزني بوزن البيت" [بيت الشعر، أو بيت السكنى]

قلتُ: "لم تخرب بيتي هذا؟"

فقال: "وفي أي بيت ساجد متسعاً؟"

في المتن الأصلي:

بركفتم بيت، دلبر از من رنجيد

كفتا كه: "به وزن بيت مارا سنجيد

كفتم كه: "جه ويران كنى اين بيت مرا؟"

كفتا كه: "به کدام بيت خواهم كنجد؟"

حقاً، في أي بيت شعر، وفي أي بيت سكنى، وحتى في أي كتاب يمكن أن يجد جلال الدين متسعاً؟. لعله فقط في قلوب أولئك الذين يعشقونه (34).

الإحالات المرجعية والتعليقات:

- 1- انظر بشأن هذا الوصف: أسعد، د. سامية، مقال بعنوان: "ترجمة النص الأدبي"، مجلة عالم الفكر الكويتية، يناير وفبراير ومارس 1989م، ص 17.
- 2- بشأن كون الشعر والنثر طريقة خاصة للتفكير والمعرفة راجع كتابنا الذي ترجمناه عن الإنكليزية: نظرية الأدب في القرن العشرين، الطبعة الأولى، ص 21 وما بعد.
- 3- أسعد، د. سامية، عالم الفكر (سابق) ص 15.
- 4- انظر في هذا الشأن مصطلح النظم والتعابير الاصطلاحية الشارحة له في: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 34 وما بعد.
- 5- مكاري، عبد الغفار، مقال بعنوان: "ترجمة الشعر"، فصول، العددان 3، 4، ج 2، ديسمبر 1989م، ص 181.
- 6- أسعد، د. سامية (سابق) ص 16.
- 7- غزول، د. فريال جبوري، مقال بعنوان: "نحو تنظير سيميوطيقي لترجمة الإبداع الأدبي"، فصول، العددان 1، 2 ج 1 يوليو وأغسطس 1991م، ص 120.
- 8- أسعد، د. سامية (سابق)، ص 32.
- 9- نفسه، ص 25.
- 10- نفسه، ص 33.
- 11- نفسه، ص 35.
- 12- نفسه، ص 18.
- 13- نفسه، ص 19.
- 14- مكاري، عبد الغفار (سابق)، ص 182.
- 15- أسعد، د. سامية (سابق)، ص 24.
- 16- انظر بشأن هذين الشاعرين والتقليد الشعري الصوفي الفارسي كتابنا الذي ترجمناه عن الإنكليزية: يد الشعر، خمسة شعراء متصوفة من فارس، مقدمة المترجم إلى العربية.
- 17- الكتب المؤلفة حول حياة جلال الدين وتصوفه وشعره كثيرة، وفي لغات عديدة. على أن من الكتب المتميزة في هذا الشأن في الإنكليزية:
A. Schimmel, The Triumphal Sun, Fine Books, London, 1978.
وقد انتهينا تَوّاً والحمد لله، من ترجمة هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان: "الشمس المنتصرة". وفي الفارسية: زرّين كوب، عبد الحسين، بحر تركوزه. بله بله تأملات خدا.
- 18- انظر كتابها: Rumi and Sufism, p. 212 ، وقد ترجمنا هذا الكتاب إلى العربية أيضاً.
- 19- Ibid, P. 21.
- 20- بشأن تأثير جلال الدين الرومي في الشرق والغرب انظر:
A. Schimmel, The Triumphal sun, P. 367 F.

- 21- مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة د. محمد عبد السلام كفافي، ج1 ص 1، 2.
- 22- يد الشعر (سابق) ص 137.
- 23- مولانا جلال الدين محمد بلخي، مثنوي، تصحيح نكتر محمد استعلامي، ج1، ص 9. [الأصل الفارسي]
- 24- نفسه، ج1 ص 9، الحاشية.
- 25- انظر مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، الترجمة العربية للمرحوم الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، ج3، ص 188.
- 26- ديوان عمر أبو ريشة، ص
- 27- انظر: سنن الترمذي، رقم 3052.
- 28- عزام، د. عبد الوهاب، محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، ص 62.
- 29- انظر في هذا الشأن:
- هلال، د. محمد غنيمي، ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت 1400هـ/ 1980م.
- 30- إقبال، محمد، شكوى وجواب الشكوى، ترجمة الأعظمي والشعلان، ص
- 31- إقبال، محمد، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، ص 10.
- 32- انظر:
- A. Schimmel, The Triumphal Sun, P. 138.
- 33- أسعد، د. سامية (سابق) ص 18.
- 34- انظر:
- A. Schimmel, The Triumphal Sun, P. 396.

المراجع:

- بالعربية:

آ- الكتب:

- 1- أبو ريشة، عمر، ديوان عمر أبو ريشة، دار العودة، بيروت 1988م.
- 2- إقبال، محمد، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، القاهرة 1375هـ/ 1955م.
- شكوى وجواب الشكوى، ترجمة الأعظمي والشعلان،
- 3- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة 1413هـ/ 1992م.
- 4- جلال الدين الرومي، سعدي الشيرازي، حافظ الشيرازي، روائع من الشعر الفارسي، ترجمة الشاعر محمد الفراتي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1383هـ/ 1963م.

- 5- جلال الدين الرومي، مولانا، المثنوي، الجزء الثالث، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1408هـ / 1988م.
- 6- جلال الدين الرومي، مولانا، المثنوي الجزء الأول، ترجمة محمد عبد السلام كفاقي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت 1966م.
- 7- خان، عنايت؛ وباركس، كلمان، يد الشعر: خمسة شعراء متصوفة من فارس، ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق 1418هـ / 1998م.
- 8- عزام، عبد الوهاب، محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة 1379هـ / 1960م.
- 9- نيوتن، ك. م، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 1996م.
- 10- هلال، محمد غنيمي، ليلى والمجنون في الألبين العربي والفارسي، دار العودة، بيروت، 1400هـ / 1980م.

ب- الدوريات:

- 11- عالم الفكر التي تصدر في الكويت، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس 1989م.
- 12- فصول، مجلة النقد الأدبي التي تصدر في القاهرة، العددان الثالث والرابع، ديسمبر 1989م.
- 13- العددان الأول والثاني، يوليو وأغسطس 1991م.

بالفارسية:

- 14- زرّين كوب، عبد الحسين، بحر دركوز. - نقد وتفسير قصّة هما وتمثيلات مثنوي، جاب هفتم، انتشارات علمی، طهران 1376 ش.
- 15- زرّين كوب، عبد الحسين، بله بله تاملات خدا، در باره زندگي، اندیشه و سلوك مولانا جلال الدين الرومي، جاب دوازدهم، انتشارات علمی، طهران 1378 ش.
- 16- جلال الدين محمد بلخي، مثنوي، مقدمه، تصحيح، تعليقات وفهرستها از: د. محمد استعلامي، جاب بنجم، انتشارات زوار، طهران 1375 ش.

- بالإنكليزية:

- 17- Schimmel, Annemarie, *The Triumphant Sun, A study of the Works of Jalaloddin Rumi*, Fine Books, London 1978.
- 18- Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Rumi and Sufism*, Translated from the French by Simone Fattal, reprinted, The post-Apollo Press, California 1989.



تأثر جماعة الديوان برباعيات الخيام

د. يوسف بكار*

-1-

ثمة عوامل كثيرة مشتركة جمعت بين أقطاب هذه الجماعة الثلاثة عباس محمود العقاد (1889-1964) وعبد الرحمن شكري (1886-1958) وإبراهيم المازني (1890-1949)، منها عامل يكاد يكون منسياً لم يفتن إليه أحد، هو التفاتهم المبكر إلى عمر الخيام والرباعيات واهتمامهم بهما اهتماماً متفاوتاً، فقد عنوا به وبالرباعيات، ما صح منها له وما لم يصح، عناية تمثلت عند العقاد والمازني في الكتابة عن الرجل وعن الرباعيات وبعض ما يتصل بترجماتها العربية المبكرة، وتمثلت عندهم جميعاً بترجمة كل منهم لعدد مختلف من الرباعيات عن منظومة الشاعر الإنجليزي المعروف إدوارد فيتزجيرالد التي نهضت على عدد مختار من الرباعيات لم يزد على مئة وعشر رباعيات في إحدى طبعاتها الخمس والتي كانت سرّ شهرته وذيوع صيته في العالمين، فضلاً عن تأثر كل منهم بها بنحو من الأنحاء.

الدهش في الموضوع أن مقال العقاد "رباعيات الخيام" ومقالاته السبع "أرس شعرها وشعر الأهلّي" نشرها جميعاً في صحيفة فريد وجدي "الدستور" كان العقاد محرراً الوحيد بعد صاحبها⁽¹⁾، كانت السبب المباشر

* - (نائب رئيس جامعة اليرموك استاذ النقد الأدبي)

(1) عباس العقاد: حياة قلم، ص 83. دار الكتاب العربي، بيروت. ط2: 1969.

ففي اتصال المازني بالعقاد وتعرفه عليه، ثم توطد العلاقة بينهما⁽²⁾. وكان لـ المازني، من بعد، الفضل في انعقاد الصلة بين عبد الرحمن شكري زميله في دار المعلمين والعقاد، إذ كان المازني كتب إلى شكري، وهو في إنجلترا، عن العقاد واتجاهه الأدبي ونشاطاته الثقافية مما حدا بشكري أن يكتب رسالة إلى العقاد من إنجلترا هي التي مهدت للتعارف الشخصي بينهما بعد أن عاد شكري إلى مصر عام 1913.

-2-

1.2:

العقاد أقدم زميليه شكري والمازني صلة بالأدب الفارسي عامة وباليخيام والرباعيات خاصة بما كتبه عام 1908 من مقالات في جريدة "الدستور" اليومية السياسية عن "رباعيات الخيام" وعن "فارس: شعرها وشعراؤها"، والشعراء هم: الفردوسي صاحب الشاهنامه، وسعدي الشيرازي، وعز الدين الطوسي، وعبد الرحمن الجامي، وحافظ الشيرازي، وعمر الخيام، والشعراء المتصوفون: فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي (مولوي)، وعز الدين المقدسي⁽³⁾.

والعقاد ثاني أديب عربي معاصر يكتب عن الخيام والرباعيات بعد أحمد حافظ عوض⁽⁴⁾ في مقاله "شعراء الفرس: عمر الخيام" الذي نشر عام 1901 في

(2) نعمات أحمد فؤاد: أدب المازني، ص 90، مؤسسة الخانجي - القاهرة. ط2: 1961، ومحمد مصايف: جماعة الديوان في النقد، ص 46-47. الشركة الوطنية - الجزائر. ط2: 1982.

(3) نشرت مقالات "فارس: شعرها وشعراؤها" في كتاب للعقاد عنوانه "مواقف وقضايا في الأدب والسياسة" أصدرته دار الجليل ببيروت عام 1974.

(4) أحمد حافظ عوض (1877-1950) كاتب وصحفي مصري. درس في مدرسة المعلمين العليا لكنه لم يتم دراسته، وعمل مترجماً عن الإنجليزية وكاتباً في جريدة "المؤيد" (1898-1906). اتصل بالشيخ محمد عبده، وكان يتولى الترجمة بينه وبين زائريه من الأجانب.

أصدر مجلة "الأداب" واتصل بالخدوي عباس الثاني الذي جعله "سكرتيراً" خاصاً له، وحجّ معه، عاد إلى تحرير "المؤيد"، لكنه اعتكف خلال الحرب العالمية الأولى.

عمل مع "الوفد" بعد الثورة 1919، وأصدر "المؤيد"، ثم "كوكب الشرق" حوالي عشرين سنة، وعطّلها لما مرض. عتّن في مجلس الشيوخ مدة، وكان عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية. لزم بيته عدة أعوام ومات بالقاهرة. خلف عدداً من الآثار العلمية، وترجم تسع (9) رباعيات نشرها عام 1901، فكانت ترجمته أقدم ما ترجم من الرباعيات إلى العربية في العصر الحديث (الزركلي: الأعلام 1: 109. دار العلم للملايين - بيروت ط5: 1980).

"المجلة المصرية"⁽⁵⁾ التي كان خليل مطران يصدرها بمصر ولم تعمّر سوى ثلاث سنوات.

2.2:

كانت مقالة "رباعيات الخيام"⁽⁶⁾ (1908) أولى مقالات العقاد عن الخيام، وقد اعتمد فيها اعتماداً تاماً على ما قرأه في منظومة فيتزجيرالد تحديداً، فبان له أن الخيام ذو تصور عال ومقدرة شعرية كبيرة، وأنه "يذهب إلى أن على الإنسان أن يتلذذ في الحياة، فإنه سيفارقها فلا يذوق بعدها اللذة والنعيم، كأنه يتابع الأبيقوريين فيما يقال عنهم...".

وبان له، كذلك، أن الخيام لم يكن يكتفي باستنطاق صوامت الطبيعة، إنما يتطلع إلى فهم "ما وراء الطبيعة". وجعل العقاد يستدل - كغيره من كتّاب زمانه - ممن كتبوا عن الخيام أو ترجموا رباعيات من العدد الغفير المحمول عليه منها - برباعيات من المنظومة الإنجليزية عددها اثنتان وعشرون ترجمها نثراً، فكان بهذه الترجمة التي لم يقصد إليها قصداً، كغيره من بعض مترجمي عدد من الرباعيات، ثاني عربي - بعد أحمد حافظ عوض - يترجم من الرباعيات عن منظومة فيتزجيرالد.

3.2:

وأتابع العقاد مقاله الأول عن الرباعيات بمقال "عمر الخيام" ضمن مجموعة مقالات "قارس: شعرها وشعراؤها" التي نشرها تباعاً في "الدستور" بدءاً من 12/1908م. ليس بمستغرب، ولم يمض أقل من سنة على مقال العقاد الأول عن الرباعيات، أن يظل - وإن استعان بمصادر أخرى غير مكتف باستنباطاته عن منظومة فيتزجيرالد - في هذا المقال ثابتاً على آرائه السابقة مضيفاً إليها ما استقاه من المصادر الجديدة التي توافرت له آنذاك، وهي إضافات تترجح بين الشك واليقين، كقوله "ويظهر أنه كان يعتقد بمذهب التقمص"، وقوله "على أن الظاهر أن بعض ظنون الناس به كانت في محلها، فإن أشعار الرجل وكتابات ترشح حيرة وتردداً".

غير أن أهم ما في المقال التفاتة العقاد المبكرة إلى "المقارنة" بين الخيام

⁽⁵⁾ السنة الثانية: العدد (7) - أيلول 1901.

⁽⁶⁾ جريدة "الدستور" - القاهرة. السنة الأولى - 29 يناير/كانون الثاني 1908م.

وأبى العلاء المعري، وهي التفاتة قد تجعل منه أول القائلين من المعاصرين بتأثير المعري في الخيام وأول رائد تطبيقي في الأدب المقارن عند العرب، بما أورده من شواهد تشي بتأثر الخيام بأبى العلاء، وفقاً لمفهوم المدرسة الفرنسية التي تنهض على ركنين مهمين: اختلاف اللغة، والتأثر والتأثير.

4.2:

ونشر العقاد بعد ثمانية وعشرين عاماً مقالاً بعنوان "بين عمر الخيام وأبي نواس"⁽⁷⁾ وازن فيه بين أبي نواس والخيام. وهو ينم على أن العقاد مازال عند رأيه في الخيام من خلال منظومة فيترجيرالد في الأغلب، لأنه "خليع غير مطبوع" في حين أن أبا نواس "خليع مطبوع". والفرق بينهما "أن الأول/ المطبوع قد اخترع المجانة والتهتك إن خلق في بيئة لا تعرفهما ولا تستبيح الظهور بهما. أما الخليع غير المطبوع، فقد تمضي حياته كلها... ولا يقترب فاحشة ولا يخرج عن العرف إن لم يجد من بيئته من يغريه وما يغريه..."

ولقد رفض العقاد مبدأ "المقارنة" بين خمريات الشاعرين، لأنها "خطأ من أشد الأخطاء وأبعدها عن فهم الشاعرين على السواء، فالخيام يطلب اللهو بالخمير والغزل لأنه طلب ما هو أعلى من ذلك في دنياه فلم يجده ولم يخطر له رجاء في وجوده...، أما أبو نواس فالخمير والغزل هما الشيء الأعز والأغلى فيما يحسه ويتوق إليه... نفس الخيام نفس الحائر القانط، ونفس أبي نواس نفس الخليع الذي ولد خليعاً بفطرته، وزادته تربية الشرود والهيام خلاعة على خلاعته. وشتان المزاجان والعقلان والشعران!"

ومهما يكن رأي العقاد -وقد يكون تأويله منطقياً- في فلسفة ولوج كل من الشاعرين معترك الخمرة في شعره، فإن ثمة فسحة من المقارنة بينهما لما يبدو من تأثير لأبي نواس في صاحب الرباعيات. يقول أبو نواس مثلاً:

أترك لذة الصهباء نقداً
لما وعدوه من لبن وحمير؟

حياة ثم موت ثم بعت
حديث خرافة يا أم عمرو

ويقول صاحب الرباعيات:

قال قوم: ما أطيب الحور في الجن
لما قلت: المدام عندي أطيب

فاغنم النقد واترك الدين واعلم
أن صوت الطبول في البغد أعذب

⁽⁷⁾ السنة (14). العدد (675) - 10 حزيران 1946، ص 625-627.

5.2:

ثمّ نشر العقاد عام 1946 مقاله "مصادفات في الطريق" في مجلة "الرسالة"⁽⁸⁾ أخذ فيه العجب من كثرة ما كان يعرض له الخيام في المصادر والمراجع التي كان يعود إليها وهو عاكف على تأليف كتابه عن ابن سينا الذي أصدره في العام نفسه بعنوان "الشيخ الرئيس ابن سينا". وحين انثنى إلى الكلام على "تناسخ الأرواح" برز له الخيام الذي سلك، توهماً، في زمرة القائلين بالتناسخ بالأسطورة التي تنسب إليه، وتدّعي أن أحد معلمي مدرسة الحكمة والعلوم بنيسابور مسخ حماراً؛ فلما كان أحد الحمير التي أعدت لنقل وسائل ترميم المدرسة قد "حرن" حين وصل إلى الباب وأبى الدخول، تدّخل الخيام الذي كان يتمشى مع تلاميذه في باحة المدرسة، وهمس في أذن الحمار بأبيات صرفته عن "الحرن" فأسلس القياد ودخل!

يعلق العقاد على هذه الأسطورة تعليقاً فيه انعطاف إيجابي نحو الخيام، فيقول:

"إنما الحمير حقاً أولئك الذين تناولوا هذه القصة فشكوا فيها تارة وأثبتوها تارة، ليتهموا الرّجل بمذهب تناسخ الأرواح!". وخلص العقاد مذ ذاك التاريخ بعد أن قرأ رباعيات عن "ابنة الكرم" هي التي ترجمها وأدرجها في المقال، إلى ما خلص إليه نفر من الباحثين الخياميين الإيرانيين من بعد من مثل علي دشتي صاحب أحد أهم الكتب عن الخيام "دمى باخيام" (وقفة مع خيام)، خلص إلى أن الخيام لم يكن "متصوفاً" وقال: "والله، لقد ظلموك يا صاح بالتصوف كما ظلموك بتناسخ الأرواح.... فما كانت خمرتك بالخمرة الإلهية، وما كانت عبارتك بالإشارات الخفية، ولكنك... كنت تنظم الشعر في ماء العناقيد، وكان نظمك في معناه أكثر من شرابك إيّاه، وذلك فصل المقال فيما بين قولك وعملك من الاتصال".

ومن المصادفات أيضاً، عثور العقاد - وهو يقرأ في المجموعات الفلسفية لأبن سينا وغيره - على "جوابات" الخيام الفلسفية عن أسئلة القاضي الإمام أبي نصر النسوي تلميذ ابن سينا عن "سرّ الوجود" و"حكمة الخالق في خلق العالم خصوصاً الإنسان، وتكليف الناس بالعبادات". وقيد العقاد مقتطفات من تلك

⁽⁸⁾ السنة (14). العدد (675) - 10 حزيران 1946، ص 625-627.

"الأجوبة" يكاد يلخصها قوله هو نفسه" على أن الرجل قد أجاب بما ليس يعدوه جواب، فرجع إلى سبب الأسباب وهو واجب الوجود: ما من سبب إلا وله سبب إلا واجب الوجود فلا سبب لوجوده ولا لصفاته...". ويعلق تعليقاً ينمّ هو وبعض تعليقاته على المصادفات الأخرى عن "تزعزعه" عن أفكاره وآرائه القديمة السالفة في الخيام التي كوّنّها في الأغلب- من منظومة فيترجيرالد ومن الرباعيات الكثيرة المرفوعة إلى الخيام دون تثبيت. يقول:

"... أجل، هكذا يقول الخيام. ولو سمعه قرأؤه المفتونون برباعياته من فتیان أمريكا وأوربه وفتياتها لما صدقوا أن صاحبهم يسأل عن هذا، ولما صدقوا إن سئل عنه أنه يجيب بغير الكلمة التي تلخص جميع الرباعيات. من يدري؟ من يدري أيها الناس؟".

إن ما انتهى إليه العقاد هنا هو الوجه الآخر للخيام الذي يتبدى، كما انجلي لي، في كل رسائله أو "جواباته الفلسفية"، وفي ما بقي من شعره العربي وما وصل إلينا من أخباره في كتب التراث العربي، وهي التي أعمل على إخراجها جميعاً في كتاب عنوانه "عمر الخيام: آثاره العربية وأخباره في كتب التراث: دراسة ونصوص".

6.2:

وكان آخر جهد للعقاد في الخيام والرباعيات ما جاء في ما كتبه في "تقديم" كتاب "من مكتبة جدي" وفي تعريفه بكتاب "رباعيات الخيام"⁽⁹⁾ (ترجمة فيترجيرالد) في الكتاب نفسه، الذي ترجمه عثمان نويه والذي يشتمل على خمسة مؤلفات لخمسة مؤلفين أحدهم فيترجيرالد الإنجليزي ناظم مجموعة من "الرباعيات".

يرى العقاد في "التقديم" أن الرباعيات "تعرض لنا من جانب مؤلفها كيف ينظر الإنسان إلى مشكلات الحياة، وهو يستقبلها في ثياب الحكيم أو في ثياب الدرويش أو في ثياب الشاعر أو في ثياب الإنسان الحائر الذي لا يهتدي بحكمته ولا بدروشته ولا بشعره إلى سر الحاضر بين يديه. ثم تتطوي القرون فإذا بالشاعر الغربي ينقل هذه النسخة من الحياة والفن إلى زمنه وبيئته".

أما في "التعريف"، فيوضح الأمور الآتية:

⁽⁹⁾ منشورات فرانكلين. القاهرة- نيويورك 1961.

(1) تأكيد ما باح به فيتزجيرالد نفسه من أن ترجمته "تحويل أو تأويل... ولم يكن يسميها ترجمة دقيقة لكلمات الشاعر الفارسي ومعانيه" (10).

(2) عدم تصرف مترجمي الفيتزجيرالدية إلى العربية فيها مثلما تصرف صاحبها في الرباعيات الأصل.

(3) تصرف بعض المترجمين العرب في "تركيب" (قالب) الرباعية بحيث نقلت من "بيتين/الدوبيت" (أربعة شطور) إلى أربعة أبيات (المربعة) (11) في أوزان مختلفة في حين أن وزن الرباعية في الفارسية لا يخرج عن وزن "لا حول ولا قوة إلا بالله".

(4) الموازنة بين مضامين الرباعيات الكثيرة العدد المرفوعة إلى الخيام، دون التحقق من صحة نسبتها إليه، ومضامين بعض شعره العربي القليل جداً تفضي عند العقاد إلى أن الرباعيات "تنقل مذهب الخيام في المعيشة وتصور فلسفته في الحياة..."، وإلى أن شعره العربي "يؤيد هذا المعنى بجملة، ويمكن أن يقال عنه أنه خلاصة مذهب الخيام بكل عبارة وبكل تأويل".

إن استنتاجه هذا غير دقيق، لأن في شعر الخيام العربي القليل الذي جمعه وحققه ما تختلف مضامينه وأفكاره عما في الرباعيات، ولأن هذين البيتين:

الا يـا ايـها السـاقـي اير كاسـاً وناولـها
مئـى ما ثلـق مـن تـهـوى دع الدنـيـا واهـمـلـها

الذين اتكا العقاد عليهما كثيراً وظنّ أنهما للخيام ليسا له، بل هما ملفقان من بيتين "ملمعين" (12) مشهورين في "غزلية" معروفة للشاعر الصوفي الذائع الصيت "حافظ الشيرازي" (من القرن الثامن الهجري). الأول، وهو المطلع (13):

(10) راجع تفاصيل أكثر في: يوسف بكار: الترجمات العربية لرباعيات الخيام 18-21 منشورات جامعة قطر، الدوحة 1988.

(11) راجع، يوسف بكار: في العروض والقافية 181-187. دار المناهل - بيروت ط2: 1990.

(12) الملمع: اصطلاح فارسي يعني أن يكون أحد مصراعي البيت بلغة والآخر بلغة أخرى، أو أن يكون بيت ما بلغة وآخر بلغة مختلفة، والأول في الفارسية أشيع. وممن عرفوا به في الفارسية، مثلاً: حافظ الشيرازي، وسعدي الشيرازي. وانتقل الإصلاح من الفارسية إلى التركية.

(13) ديوان خواجه حافظ شيرازي، ص1، تصحيح سيد أبو القاسم أنجوي شيرازي. جاب دوم (الطبعة الثانية). تهران 1345 هـ ش.

ألا أيها الساقى أدر كاساً وناولها
كه عشق آسان نمود اول ولى افتاد مشكلها (14)

والآخر، وهو المقطع (البيت الأخير):
حضورى گرهمي خواهي او غايب مشو حافظ (15)
متى ما تلقى من تهوى دع الدنيا وأهملها
(5) تأكيد تأثر الخيام بالمعري في الحيرة والتحير من أمر الحياة وفلسفتها.

7.2:

ولقد حمل العقاد اهتمامه بالخيام والرباعيات على أن يختار رباعيات بعينها مما يخدم هدفه من مقالاته ويترجمها دلائل على آرائه في الخيام، وكان أن ترجم ثمانين وعشرين رباعية موزعة على النحو الآتي:
(1) رباعيات مقال "رباعيات الخيام" (19 رباعية).
(2) رباعيات مقال "عمر الخيام" (5 رباعيات اثنتان منها عن الفارسية).
(3) رباعية ديوان "أعاصير مغرب".
(4) رباعيات مقال "مصادفات في الطريق" (3 رباعيات).

هذا كل ما ترجم العقاد من الرباعيات في أعماله النثرية والشعرية عن منظومة فيترجيرالد وعن كتاب "مرصد العباد" - وهو بالفارسية - الذي ترجم عنه رباعيتين اثنتين فقط. الرباعيات المترجمة ترجمها نثراً ما عدا واحدة ترجمها شعراً هي رباعية ديوان "أعاصير مغرب" التي ردّ عليها بقصيدة كاملة كما هو آت.

ولما كان هدف العقاد من هذه الرباعيات المختارة المترجمة هدفاً علمياً "أيدولوجياً"، كما هو الشأن في مختارات المازني أيضاً، لجأ إليه لتأييد آرائه ومذهبه في الخيام في مقالاته كافة، بأدلة من الرباعيات، فقد عمد إلى انتقاء هذا العدد وترجمه ترجمة تفي بالهدف دون حرص شديد على الدقة أو ترجمة كل الرباعيات ترجمة كاملة. وقد اكتفى أحياناً بالإشارة إلى مضمون رباعية أو أكثر، وغفل عن ترجمة رباعيات كان يرغب في ترجمتها وقد نصّ على هذا سنهاً، وتوسع أو تزيّد في وهج حماسه لآرائه في ترجمة بعض الرباعيات أو

(14) ترجمة هذا الشطر: "العشق كثيرة مشكلاته وإن بدا سهلاً أوله".

(15) ترجمة الشطر: "لا تغب عن المعشوق يا حافظ إذا ما رغبت في حضوره دائماً".

دمج مضمون غير رباعية مما ترجم فيتزجيرالد كالذي فعله هذا الأخير تماماً في ترجمته بحيث غدا من الصعب ردها إلى أصولها الفارسية.

لقد لاقى تأثر العقاد بالرباعيات بعد مقالاته الثلاثة الأولى مدججاً بما كونه فيها من آراء عن الخيام بوقوفه عند الرباعية الفيتزجيرالدية الحادية عشرة الآتية من الطبعة الأولى⁽¹⁶⁾:

Here, with a Loaf of Bread beneath the Bough,
A Flask of wine, a Book of Verse - and Thou
Beside me singing in the Wilderness-
Oh, Wilderness Were paradise enow!

وأصلها الفارسي:
تَنَكِّي مَي لَعَلْ خَوَاهِم وديواني
سد رمقي بايدو نصف ناني
وانكه من وتونشسته در ويراني
خوشتر بود از مملكت سلطاني
وترجمتها الدقيقة نثراً:
"لا أبغي سوى كوز خمر وديوان شعر،
ونصف رغيف يسدّ الرّمق
وإذا ما ضمتنا - أنت وأنا - حينئذ فلاة
فذا أحلى من ملك أيّ سلطان!"

فقد وقف عندها، وترجمها بتصرف في بيتين من قافية واحدة دون أن يلتزم بأيّ قالب من قوالب الرباعية الفارسية المعروفة (الكامل والأعرج والكامل المردوف):

رغيفٌ خبز ووجعة حلقٌ، وكأسٌ مُدام
وتلك جنة عدن في مذهب الخيام

ثم نشرها في ديوانه الثامن "أعاصير مغرب" الذي طبع أول مرة عام 1942، ثم أدرج في "ديوان العقاد"⁽¹⁷⁾. وجعلها رأس قصيدة من ستة مقاطع

⁽¹⁶⁾ E. Fitzgerald. Rubaiyat of Omar Khayyam, Edited by George F. Maine, Glasgo and London 1980, P.58.

⁽¹⁷⁾ منشورات المكتبة العصرية، بيروت وصيدا 1972.

ويبدو من القصيدة أن ترجمة الرباعية لم تكن مقصودة لذاتها، بل أن صاحبها كان يرمي إلى أن يرد على مذهب ناظمها - وقد لا يكون الخيام - الذي لم يعجبه أو يتفق مع صاحبه فيه، وقد اتخذ منها مشجباً علق عليه قصيدته. ويسلك صنيعة هذا في المنحى التأثيري السالب أو المضاد أو العكسي في الأدب المقارن، الذي يقبل الرافد الآخر ليناقشه ويردّ عليه بموقف مخالف.

يقول العقاد:

قَالُوا: وَنُودِي يَوْمًا	مَا تَشْتَهِي فِي يَدِيكَ؟
دُعْ مَطْلَبًا مِنْهُ فَرْدًا	وَالْبَاقِيَاتُ لَدَيْكَ

فَحَارِبِينَ رَغِيرًا	إِنْ قَاتَلَهُ مَاتَ جُوعًا
وَيَبِينُ وَجْهَهُ مِنْ نِيرِ	إِنْ غَابَ غَابَتْ جَمِيعًا

وَيَبِينُ كَأْسَ مُدَامٍ	عَلَى الشَّقَاءِ تُعِينُ
لَسَوْلا خِدَاعَ مُنَاهَا	أَفْقَاقٍ، وَهُوَ غَيِّبُ

طَالَ السَّرْدُ فِيهَا	فَمَالَ عَنْهَا كَظِيمًا
سَأَلَتْ جَنَّةَ خُلْدٍ	وَمَا سَأَلَتْ جَحِيمًا

قَالُوا: فَبَنَادَاهُ صَوْتُ	يَقُولُ فِي غَيْرِ رَقِيٍّ
كَصَوْتِ أَبِي إِسْحَاقٍ	مَا فِيهِ مِنْ قَرْظٍ صِدْقٍ:

"أَتِلْكُ جَنَّةَ خُلْدٍ	تَهْذِي بِهَا يَسَّ حَكِيمٌ
بِمَطْلَبِ ابْنِ عَدَاهَا	تَرْتَدُّ، وَهِيَ جَحِيمٌ؟"

ولست أشك في أن هذا الموقف المتشدد تمخض عما اعتقده العقاد في مقال "رباعيات الخيام" من أن الرجل "كانه يتابع الأبيقوريين" وفي مقال "عمر الخيام" الذي كان من أظهر مقولاته فيه: "ويظهر أنه كان يعتقد بمذهب التقمص"

(18) نسبة إلى "تنفة"، وهي بيتان فقط.

و"أشعار الرجل وكتاباتهِ ترشح حيرة وتردداً". وهذا الاعتقاد الأخير هو الذي قوَّى من عزمه على المقارنة بين الخيام والمعري.

وليس العقاد أول من يفعل هذا، فقد سبقه القاضي نظام الدين الأصفهاني من القرن السابع الهجري (ت 657هـ)، إذ اعترض على ما يقال إنه أول رباعية نظمها الخيام، وترجمها، ثم ردَّ عليها بثلاث رباعيات⁽¹⁹⁾ أو أربع⁽²⁰⁾. وكانت ترجمته لتلك الرباعية أول محاولة في ترجمة الرباعيات إلى اللغة العربية⁽²¹⁾.

أمّا في العصر الحديث، فألف الإيراني صديقي النخجواني كتاباً بعنوان "خيّام بـنداري" (الخيّام الظني/ المزعوم) ونشره بمدينة تبريز عام 1320 ش هـ/ 1942م أي في المدة نفسها -تقريباً- التي ترجم فيها العقاد الرباعية وردَّ عليها، لكنَّ النخجواني دافع عن الخيام وردَّ عنه تهمة الإلحاد التي ألصقت به وفقاً لرباعيات مشكوك فيها، ونظم رباعيات نقيضة للرباعيات التي رأى أنها ليست للخيام من ضمنها الرباعية التي ترجمها العقاد وإن يرى كثيرون أنها للخيام⁽²²⁾.

وصدر في إيران، كذلك، كتاب "خيّام وسهيلي" (الخيام وسهيلي) لمهدي سهيلي ضمّنه رباعيات استهزائية جواباً على رباعيات الخيام المرفوع أكثرها إليه كالذي فعل العقاد في قصيدته⁽²³⁾.

بيد أن العقاد، الذي نفى في "مصادفات في الطريق" (1946) نسبة الخيام إلى "المتصوفة" والقول بتناسخ الأرواح والذي اطلع على "جواباته" الفلسفية التي تدل على إيمانه بواجب الوجود، ظل مترجحاً في موقفه من الخيام بتأثير الرباعيات التي لا يعرف -إلى الآن- الثابت منها له. وليس ببعيد أن ينجم عن هذا ما ينداح في شعره من ردود فعل ضمنية على صاحب الرباعيات، وكأنه بما طرأ على موقفه من تطوّر وتغيّر لم يشأ أن يعلنها صريحة كشأنه في ردّ فعله على رباعية "رغيف خبز...". ففي مقطوعة "كأس الموت" من ديوان "يقظة

⁽¹⁹⁾ كامل الشيبني: ديوان الدويبت في الشعر العربي، ص 287. دار الثقافة، بيروت 1972.

⁽²⁰⁾ رباعيات نظام الدين الأصفهاني، ص 8. نشرة كمال أبو ديب. دار العلم للملايين، بيروت 1983.

⁽²¹⁾ راجع التفاصيل في: الترجمات العربية لرباعيات الخيام 34-36.

⁽²²⁾ فردين مهاجر شيرواني وحسن شايدكان: نكاهي به خيام ص 21 انتشارات بوش، تهران 1370 ش هـ، ومحمد عبد الغفار الهاشمي: رباعيات الخيام الحقيقية، ص 27-28. مطبعة الشرق، القاهرة 1955.

⁽²³⁾ نكاهي به خيام، مصدر سابق 21-22.

الصباح⁽²⁴⁾:

إذا شيعوني يومَ تقضى منيتي وقالوا: أراح الله ذاك المعتبـ
فلا تحملوني صامتين إلى الثرى فإني أخاف الـلـحـد أن يتهيبـ
وغثوا، فإن الموت كاسٌ شهية وما زال يحلو أن يُغنى ويُشربـ
وما النعش إلا المهذُّ مهذُّ بني الردى فلا تُخزنوا فيه الوليد المغيبـ
ولا تذكروني بالبكاء، وإني اعيدوا على سمعي القصيد فاطربـ

ما يوحى بتأثره فيها تأثراً مضاداً بالرباعية الوصية المشهورة الآتية من
منظومة فيتزجيرالد⁽²⁵⁾

Ah, with the Grape my Fading Life provid,
And wash my Body whence the Life has died,
And in a windingsheet of Vine- Leaf Wrapt,
So bury me by some Sweet Garden- Side.

التي ترجمها نثراً، في مقاله الأول "رباعيات الخيام" بقوله:

"إذا مت غسلكوني بالخمرة،

ولفوني بورق العنب،

وادفوني تحت دالية من دوالي الكرم؛

فقد كانت حياتي في العنب، وأحبُّ أن يكون مماتي فيه."

لا يكتفي العقاد بهذا، إنما يتمنى في قصيدة "أحلام الموتى"⁽²⁶⁾ التي بعث بها
إلى صديقه عبد الرحمن شكري أن يورق الورد فوق قبره لا "الكرمة":
وليت القبر يُورق فوق رمسي فتغبق في نوافحه عظامي
وأنسيم في أزهاره لدينا عيست لوجهها فوق الرغام

ويتساءل تساؤلاً مختلفاً عن التساؤل والحيرة التي تتردد في غير رباعية.
ففي حين يكثر في الرباعيات نفي عودة أي من الأموات من الحياة الآخرة يحدث
بأخبارها، يستفهم العقاد -على سبيل التمني- عما إذا كان في مكنة أحد أن يلم به

⁽²⁴⁾ ديوان العقاد 1: 85. المكتبة العصرية، بيروت 1972.

⁽²⁵⁾ E. Fitzgerald. Op. Cit, P. 86

⁽²⁶⁾ ديوان العقاد 1: 131.

ولو خيالاً، فيخبره بأخبار الأيام في الدنيا المتروكة:
 فهل يسري إلى قبري خيال
 ويُمسي طيفاً من أهوى سميري
 ويؤنس ويؤنس وخشتي ترجيع هام
 واخلم بالزواهر دائرات
 وبالنزهر المنثور والغمام؟
 ألا ليت النيام هناك تخطى
 بأحلام كاحلام النيام

وللعقاد في مسألة الحياة بعد الموت مذهب يختلف عن مذهب صاحب الرباعيات. ففي حين يرى الأخير أن الحياة بعد الموت معني، يذهب العقاد نثراً "أما مسألة الحياة بعد الموت فخلاصة القول أن خيال الإنسان لن يحيط بوصف تلك الحياة، أو لن يصل في شأنها إلى وصف يستقرّ عليه. فهو لا يرضى أن تكون الحياة الأخرى كهذه الحياة الدنيا، لأنه يطمح أبداً إلى كمال بعد نقص وغبطة بعد ألم؛ وهو لا يرضى أن تكون الحياة الأخرى مبدلة مستحيلة (من استحالة الشيء إذ تغيّر حاله إلى حال سواه) لأنه متى تغيّر شعوره وتبدلت مداركه ومقاييس نظره أصبح مخلوقاً آخر، وأصبح النعيم الذي يرجوه كأنما هو نعيم مكتوب لإنسان سواه... فهو يحب أن يغيّر حياته ولا يحب أن يغيّر لها في وقت واحد والخروج من هذه الحيرة لن يكون إلا على حالة فوق ما يعقل وفوق ما يتخيل"⁽²⁷⁾، واختصر كل هذا شعراً في قصيدة "فلسفة الحياة"، فقال⁽²⁸⁾:

أيها السائل: ما بعد الممات؟
 يَمُ الصحرَاءُ وانظر قفرها
 ما وراء القبر في قول الثّقاء
 حالة تخمّد يوماً سرّها
 لست بالراضى حياة كالحياء
 لا ولا ترضى حياة غيرها

-3-

1-3:

أما عبد الرحمن شكري فكان أقلّ زميليه اهتماماً بالخيّام والرباعيات سواء من حيث ما كتب عنه أم ما ترجم من الرباعيات وكتب عنها. فأما من حيث الكتابة عنهما، فلم أجد له سوى السطور القليلة الآتية في مقال

⁽²⁷⁾ المصدر نفسه 1: 393.

⁽²⁸⁾ المصدر نفسه 1: 349.

عنوانه "جميل صدقي الزهاوي" نشره في "المقطم" (10 آذار 1936، ص11) وهو يوازن فيها بين الزهاوي والخيام موازنة تتم على أنه قرأ شعريهما. ولست أرتاب في أنه كتب المقال بعد أن ترجم ثلاث رباعيات فقط عن منظومة فيتزجيرالد. يقول⁽²⁹⁾: "ويقولون إن عمر الخيام كان فلكياً كبيراً، فلم ينظم شعره في حقائق علم الفلك، ولا طغت الأخيلة الشعرية على دراسته الفلكية وإن تأثر بها. وأما الزهاوي فإن الشعر والفلسفة الحديثة كانتا الدائرتين المتقاطعتين في ذهنه، فالجزء المشترك منهما لا هو شعر ولا هو بفلسفة علمية..".

أما من حيث الترجمة، فإنه لم يترجم إلا ثلاث رباعيات بقالب "المربعة" لا "الرباعية"⁽³⁰⁾ سلكها في ديوانه الثاني "لآلي الأفكار" الذي صدر بالإسكندرية أول مرة عام 1913، وكانت معظم قصائده قد نشرت⁽³¹⁾ في أوقات غير منتظمة في "الجريدة" من 1909 / 7/10 حتى 1911/11/25، وفي "البيان" بدءاً من شباط 1913 وانتهاء بحزيران من السنة نفسها. والرباعيات الثلاث التي ترجمها هي الرباعيات (5 و 4 و 7) من الفيتزجيرالدية في طبعتها الأولى (لندن 1859) التي تضم (75) رباعية.

2-3:

في شعر شكري ما يشي بشيء من التأثير بالرباعيات وإن لم يترجم منها إلا ثلاثاً فقط، أفيكون الاختيار -ولو قليلاً- دون قراءة؟ اعترف الشاعر في كلامه على ثقافته ومصادرها بتأثراته القديمة والجديدة وبتأثره بعدد كبير من الأدباء العرب والأجانب، لكنه لم يشر إلى الخيام أو الرباعيات. وكانت مصادر ثقافته وتأثراته كما ذكرها هو وفصل فيها القول⁽³²⁾:

(1) الأدب العربي والشعر العربي.

(2) مناظر الطبيعة وتنوعها في إنجلترا.

⁽²⁹⁾ المجموعة الكاملة لأعمال عبد الرحمن شكري النثرية، ص795. جمع وتحقيق: زكي الشيخ حسين عثمان كتانه. مكتبة النجاح الحديثة، نابلس- فلسطين 1981.

⁽³⁰⁾ الفرق بين الرباعية والمربعة أن الأولى -كما هو معروف في أصلها الفارسي وعند من نظم عليها من العرب- تتألف من أربعة شطور أي بيتين اثنين فقط، أما المربعة فتتألف من أربعة أبيات (راجع: يوسف بكار: في العروض والقافية 181-187).

⁽³¹⁾ حمدي السكوت ومأرسدن جونز: أعلام الأدب المعاصر في مصر: عبد الرحمن شكري، ص103، مركز الدراسات الأدبية، الجامعة الأمريكية- القاهرة، ودار الكتاب المصري (القاهرة)، ودار الكتاب اللبناني (بيروت). ط1: 1980.

⁽³²⁾ المجموعة الكاملة لأعمال عبد الرحمن شكري النثرية، ص668-673 و755-762.

(3) أدب الشاعر الألماني "غوته".

(4) المصدر الجامعي لتاريخ والجغرافية والاقتصاد والنظريات السياسية.

(5) آداب اللغات الأوروبية الحديثة الإنجليزية والمنقول إليها.

قد يكون المصدر الأخير، والمنقول إلى الإنجليزية تحديداً، هو المسرب الذي تأثر فيه بالرباعيات، فهو الذي ترجم عنه مربعاته الثلاث. إن لم يكن الأمر كذلك، فلا مندوحة من درج ما يلوح من تلاق بين بعض شعر شكري وعدد من الرباعيات أو فلسفتها في مفهوم "التوازي/ التشابه/ القرابة" (Parallelism) كما في المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن، وهو متأث عن طبيعة التجربة الذاتية للشاعرين وما جابهه كل منهما من معاناة عامة وخاصة أملت عليه تأملات فلسفية معينة وموقفاً -أو مواقف- من الحياة وأهلها كما في الأمثلة الآتية:

يقول شكري (33):

اسقنيها، قانني غير صاحي
ليس شأن السليم كالمفتاح (34)
ما على من دهاه من حادث الذهب
سر عظيم إذا انتشى، من جناح!

في منظومة فيتزجيرالد وغيرها من مجموعات الرباعيات المختلفة عدد من الرباعيات الخميرية بهذا المعنى أو ما يقاربه، منها الفيتزجيرالدية الثالثة التي ترجمها شكري نفسه (35):

هات لي الكأس يا حبيبي دهاقا
لا تطيع عائلاً كؤوس العقار
إن ثوب الوقار ثوب شتاء
ليس يُغني في الصيف ثوب الوقار
انض عنك الوقار وارم به في
جمرات ليلقيظ مثل النار
إنما العيش طائر بين غصني
سن، فخذه مأخذ المستطار
وأصلها (36):

Come, fill the cup, and in the Fire of Spring,

(33) ديوان عبد الرحمن شكري 1: 155 جمعه وحقه وقدم له نقولا يوسف. منشأة المعارف، الإسكندرية 1961.

(34) المفتاح: العليل.

(35) ديوان عبد الرحمن شكري 1: 195.

(36) E. Fitzgerald: Op. cit, p. 56.

the Winter Garment of Repentance fling:
the Bird of Time Has but a little way,
to fly- and Lo! the Bird is the Wing.

ومن رباعيات هذا الضرب قول صاحب الرباعيات⁽³⁷⁾:

اسقني الجريال⁽³⁸⁾ شقراء بلون الأرجوان
أيها الساقى، فإني ضاق بالهم جناني
اسقنيها تسلب العقل ولو بعض أوان
علني أذهل عن نفسي وأحداث الزمان
وقوله كذلك⁽³⁹⁾:

ليس شربي الراح من أجل نشاط أو طرب
أو خروج عن طريق الدين أو حدّ الأدب
غير أنني أشتهي الإفلات من نفسي قليلاً
إنني من أجل هذا أحتسي ابنة الغب!
ويقول شكري⁽⁴⁰⁾:

من لحى بميت يترجى	عنده الحق ابلجاً لا يفوت
خبريني نفائس الخد اكـ	لّ رميم في لحدّه صميت:
هل لحى من ميت هاتفت يو	ضح امر الحياة وهو مقيت ⁽⁴¹⁾
هل غدتة الحياة ام ليس يدري	تلك حلم وما لحلم ثبوت؟!!

ويقول صاحب الرباعيات⁽³⁾:

من من الغادين في هذا الطريق المستطيل
عاد كي أسأله عن بعض ما يشقى غليلي؟
احترس، في مفرق الرغبة والحاجة هذا
لا تدغ شيئاً، فما من رجعة بعد الرحيل!

⁽³⁷⁾ من ترجمة عبد الحق فاضل في كتابه "ثورة الخيام"، ص 297، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2: 1968.

⁽³⁸⁾ الجريال: من أسماء الخمرة.

⁽³⁹⁾ ثورة الخيام، مصدر سابق، ص 301.

⁽⁴⁰⁾ ديوان عبد الرحمن شكري 2: 490.

⁽⁴¹⁾ مقيت (منا): مقتدر.

إن في الرباعيات لعدداً غير قليل في هذا المعنى، ففي منظومة فيتزجيرالد هذه الرباعية⁽⁴²⁾:

Strange, is it not? that of the myriads who
Before us pass'd the door of Darknees through,
Not one returns tell us of Road
Which to discover we must travel too.

وترجمتها:

"إنه لغريب حقاً ألا يعود أحد من الآلاف المؤلفة الذين مضوا قبلنا عبر
بواب الظلمة ويخبرنا عن الطريق الذي علينا أن نسلكه لو رغبنا في اكتشاف
أسرارها! أليس كذلك؟!"
وهذه الرباعية⁽⁴³⁾

then to the Lip of this poor earth Urn
Lean'd, the secret Well of Life to Learn:
And Lip to Lip it murmur'd- "While you Live,
Drink! -for, once dead, you never shall return".

وترجمتها:

"ملت بأذني على شفة آنية الفخار المسكينة هذه علني أعرف سر حياتي،
فبادرتني هامسة: "اشرب ما حييت، فإنك لن تعود إلى الحياة بعد موتك!"
وثمة رباعيات من غير الفيتزجيرالدية كذلك، من مثل قول صاحبها⁽⁴⁴⁾:
ما شهد النار والجنان فتى!
أي أمرئ من هناك قد جاء
لم تر مما نرجوه ونحذره
إلا صفات تحكى وأسماء
وقوله⁽⁴⁵⁾:
كم ضربنا في كل قطر وفج
واديّاً كان أو فلاة وسهلاً

⁽⁴²⁾ (الرباعية 67). E. Fitzgerald: Op. Cit, p 126

⁽⁴³⁾ (الرباعية 38). Ibid, P. 111

⁽⁴⁴⁾ من ترجمة أحمد الصافي للنجفي "رباعيات عمر الخيام"، ص 6 مصورة طهران عن طبعة دمشق الأولى 1931.

⁽⁴⁵⁾ المصدر نفسه، ص 93.

لم نجد من يقول من عاد من ذا
ك الطريق الذي مضى فيه قبلاً

-4-

4-1:

وأما المازني فكان، تاريخياً، ثالث الثلاثة اهتماماً بالخيام والرباعيات، فاهتمامه يعود إلى عام 1923م حين نشر في جريدة "الأخبار"⁽⁴⁶⁾ بتاريخ 12/2/1923 مقالته "التصوف في الأدب: عمر الخيام: أمن المتصوفة؟ ترجمة رباعياته" الذي أعاد نشره في كتابه "حصاد الهشيم" بطبعته الأولى عام 1924⁽⁴⁷⁾، متضمناً نقداً لترجمة محمد السباعي⁽⁴⁸⁾: "رباعيات الخيام" التي صدرت عام 1922⁽⁴⁹⁾، بيد أنه حذفه من طبعات الكتاب التالية جميعاً، واستعاض عنه أولاً بمقال نقد فيه ترجمة الشاعر الغنائي أحمد رامي للرباعيات كان قد نشره أيضاً في "الأخبار" بتاريخ 2/8/1924 قبل أن يسلكه في "حصاد الهشيم" -ربما بدءاً من الطبعة الثانية- ثم دمج، في الطبعات التالية، مضمون هذا المقال النقدي مع نقده لترجمة أحمد حامد الصراف⁽⁵⁰⁾ النثرية للرباعيات عن الفارسية مباشرة⁽⁵¹⁾.

لقد كان المازني معجباً بالخيام إعجاباً قاده إلى أن ينافح عنه بمحاولة ردّ

(46) حمدي السكوت ومارسدن جونز: إبراهيم عبد القادر المازني (أعلام الأدب المعاصر في مصر 2، ص 94 و 109. الجامعة الأمريكية (القاهرة) ودار الكتاب اللبناني (بيروت). دون تاريخ.

(47) المطبعة العصرية - القاهرة.

(48) هو محمد وجدي السباعي (1881-1931) والد الروائي المعروف يوسف السباعي. تخرج في مدرسة المعلمين العليا عام 1904 وعين فيها، ثم درس في غير مدرسة بمصر منقولا، وكان يدرس الإنجليزية والترجمة اعترف طه حسين أن السباعي كان ثاني اثنين وصلا أسبابه بالثقافة الغربية قبل أن يتصل بها مباشرة.

كان العقاد وعبد الرحمن البرقوقي وأحمد لطفي السيد من أصدقائه، وكان عبد الرحمن صدقي والمازني وأحمد رامي من تلاميذه. خلف عدداً من الآثار المترجمة والمؤلفة (راجع عنه، علاء الدين وحيد: محمد السباعي الأديب الذي سبق عصره. كتاب المواهب، القاهرة 1982).

(49) نشرتها المكتبة التجارية بالقاهرة غفلاً من تاريخ الطبع، بيد أنه كان عام 1922 (راجع، محمود المنجوري: رباعيات عمر الخيام. مجلة المحاسن، العدد 17- مايو/ أيار 1923، ص 465).

(50) كان أديباً مرموقاً ومحامياً معروفاً (1900 أو 1897-1985)، وكان يتقن الفارسية والتركية ويعرف الكردية والفارسية والإنجليزية (راجع، كوركيس عواد: معجم المؤلفين العراقيين 1: 73، بغداد 1979، ويوسف بكار: الترجمات العربية لرباعيات الخيام، ص 290).

(51) صدرت الطبعة الأولى عام 1931.

تهمتي "التصوف" و"الأبيقورية" بقوة من خلال اهتمامات الرجل العلمية المتعددة، وأن يتصدى لنقد ثلاث من أشهر الترجمات آنذاك: ترجمة محمد السباعي، وترجمة أحمد رامي، وترجمة أحمد حامد الصراف. وقد دفعه الأمران دفعا إلى أن يترجم ما ترجم من رباعيات عن منظومة فيتزجيرالد أيضاً. ويفضي استقراء آثاره جميعاً إلى أنه ترجم تسع عشرة (19) رباعية على النحو الآتي:

(1) ثلاث رباعيات ترجمها نشرها في المقال الذي نقد فيه ترجمة محمد السباعي ونشره في الطبعة الأولى من "حصاد الهشيم" ثم حذفه من طبعاته التالية.

(2) ثلاث عشرة (13) رباعية نشرها في "حصاد الهشيم" وفقاً للأهداف الكبرى التي كتب من أجلها مقاله الأصل "التصوف في الأدب".

(3) ثلاث رباعيات نشرها في الجزء الثاني من ديوانه (52) وهو الجزء الذي نشره في حياته.

ولقد كانت الرباعيات الست عشرة الأولى تحديداً تلبية لتحقيق أهدافه المذكورة، لكنها تظل مختارات علمية استشهادية بحثية غير مقصودة لذاتها كما هو شأن مختارات العقاد.

2: 4:

المازني أكثر جماعة الديوان تأثراً بالرباعيات، فمن يقرأ شعره، ممن لهم خبر ومعرفة بالرباعيات ما صحّ منها للخيام وما لم يصح، لا يفوته أن يجد لها تأثيراً فيه وامتداداً يترجّح بين الواضح الذي لا مرية فيه والشفاف الذي قد يحسب في المشترك العام بين الشعراء أو "التوازي" كما في المنهج الأمريكي المقارن.

للمازني مقطوعة من أربعة أبيات عنوانها "وصية"، هي (53):

كفّنوني إن ميتٌ في ورق الزُّهْدِ سرورُ شوا تُراي بالصَّنْهَاءِ (54)
وانكروني، والوجهُ منطلق البُشْدِ سر كائي مازلت في الأحياء
وإذا ما أديرتِ الكأسَ يوماً فاشربوا لي من صَرْقٍ ما في الإناء

(52) ديوان المازني 2: 127-128. جمع وضبط محمود عماد. القاهرة 1961.

(53) المصدر نفسه 1: 91.

(54) هذا البيت والذي يليه والبيت الأخير لم تكتب "مدوّرة" في الديوان. والمقطوعة من بحر الخفيف.

إِذَا يَهْرَبُ الرِّجَالُ مِنَ النَّكْبِ — رَلَمَا قَدْ يُثِيرُ فِي الْأَحْشَاءِ

وهي صدى لهذه الفيتزجيرالدية⁽⁵⁵⁾:

Ah, with the Grape my fading Life Provide,
And Wash my Body whence the life has died,
And in a winding sheet of Vine -Leaf wrapt,
So bury me by some sweet Garden- side.

وترجمتها:

"اجعلوا الكَرْمَةَ زاداً لحياتي الفانية. وإذا ما مُتْ غسّلوني بالنبيذ،
وادفّنوني تحت ظلال العناقيد في زاوية من حديقة غناء".

وصدى لهذه الرباعية الفارسية، وهي مما ترجمه أحمد حامد الصراف الذي
نقده المازني⁽⁵⁶⁾:

أي همنفسان مرا زمی⁽⁵⁷⁾ قوت کنید

واين جهره كهربا جو ياقوت كنید

كرفوت شوم بباده شونید مرا

وزجوب رزم تخته تابوت كنید

وترجمتها:

أقیتوني الخمرۃ یا صَحَاب،

وأحیلوا صفرة الخدین یاقوتا.

وإذا متّ اغسلوني بالراح،

ومن کرمها اصنعوا نعشي.

وثمة رباعية من هذا الصنف ترجمها الصراف، كذلك، مرتين مع شيء من
الاختلاف، هي⁽⁵⁸⁾:

"إذا متّ فاغسلوني بالخمّر، ولقّنوني بالشراب والجام. وإن أردتم أن
تلقّوني يوم الحشر ابحثوا عني في تراب الحانة".

وأصلها الفارسي:

⁽⁵⁵⁾ هي الرباعية (67) من الطبعة الأولى.

⁽⁵⁶⁾ عمر الخيام، ص 254 (الرباعية 89). مطبعة المعارف، بغداد. ط 3: 1961.

⁽⁵⁷⁾ وفي رواية به می.

⁽⁵⁸⁾ عمر الخيام، ص 283 (الرباعية 148)، وانظر ترجمتها الأخرى (ص 253 - الرباعية 87)،

جون مرده شوم به باده شو بيد مرا

تلقين ز شراب و جام كويد مرا

خواهيد به روز حشر يا بيد مرا

از خاك در ميكده جوئيد مرا

ويطال تأثر المازني الواضح هذا، كذلك، مقطوعة عنوانها "على لسان الأقدار" (59):

لنا منها الاعيب	بايدينا قلوبكم
ومنا الشر مجلوب	وفينا الخير موجوب
ولا في الأرض محجوب	وما عن صرقنا مغدوب
بما فيه الأعاجيب	نصرف امر دنياكم
فأ، لكن فيه تصعيب (60)	ولو شئنا كان النص

تتظر هذه المقطوعة في كنهها ولبها إلى مفصل الرباعية التاسعة والأربعين في منظومة فيتزجير الد:

Tis all a chequer - board of Nights and Days.
when Destiney with Men for pieces plays,
Hither and thither moves, and mates, and slays,
And one by one back Closet Lays.

وقد ترجمها المازني بقوله:

ولها لوان: صبيح ومساء	هذه رقعة شطرنج القضاء
ثم تطوينا صناديق الفناء	ننقل الخطوب بها كيف يشاء

وانزلق فيها، هو ونفر من المترجمين العرب وغير العرب، إلى ما انزلق إليه فيتزجير الد من عدم المعرفة الدقيقة بمصطلحات الرباعية الفارسية الأصل (61).

(59) ديوان المازني 2: 150.

(60) لم يكتب هذا البيت "مدوراً" في الديوان، والمقطعة من مجزو بحر الوائز.

(61) راجع التفاصيل في: يوسف بكار "الترجمة مشكلات وأخطاء: رباعيات الخيام نموذجاً" في كتاب "في محراب المعرفة" (دراسات مهداة إلى إحسان عباس)، ص 483-496. دار صادر ودار الغرب الإسلامي، بيروت 1997.

وفي البيتين الآتين من قصيدة "محاسبة النفس"⁽⁶²⁾:
 وليس لما يمضي من العمر مزجج ولا فرصة فأتت لها كراً آيب
 بلى زاد في علمي وفهمي وفطنتي وحلمي أن جربت بعض التجارب

كاد المازني يجمع عصارة غير واحدة من الرباعيات التي ترجمها، وهي
 الرباعيات الرابعة والخامسة والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة
 والخامسة عشرة من رباعيات "حصاد الهشيم". فالرباعية الخامسة عشرة مثلاً
 تقول:

عذت بالكأس لعلي بفهمي استقي سر الحياة الأعظم
 فاسرت شقة الكأس: ارتشف ما لميت رجعة من عدم!

إن إنعام النظر في هذين البيتين والرباعيات المذكورة والموازنة الدقيقة
 بينها جميعاً تؤكد زعمي.

أما الضرب الآخر من تأثر المازني بالرباعيات الذي أسميته التأثير الشفاف،
 فيتجلى في موقفه العام من "الحياة" و"الأقدار"، وهو موقف لا يبعد كثيراً عما في
 عدد من الرباعيات سواء ما ترجمه المازني منها أم لم يترجمه.

يتبدى موقف المازني العام من الأقدار في قصيدته "الأقدار"⁽⁶³⁾ التي يقول
 في أولها:

دعوت بنات الليل في أخرياتهن فلبتني الأقدار، وهي غضاب
 وإنسي أدري أنكن ظوالم وأنك ظفر لزمان وناب
 وإن الورى عبداً كن جزاؤهم على الصبر والشكر الجزيل عذاب

ويتلخص موقفه من الحياة والوجود في قصيدته "وحشة الحياة"⁽⁶⁴⁾ التي
 مطلعها:

تلاقيت والدنيا لقاءً لفرقة وبالرغم من أنفي اللقاء والتفرقة
 ومنها:

⁽⁶²⁾ ديوان المازني 2: 171.

⁽⁶³⁾ ديوان المازني 2: 151.

⁽⁶⁴⁾ المصدر نفسه 2: 194.

وإنسي لأدري أن للعمر نهجَه وإن حياة المرء ثوبٌ سيخلقُ
ولو أنني خيرت ما اخترت لبسَه ولا شأقني تحبيرُه والثنوق (65)
ولو أن نفسي خيرت في طلابها لكان لها فوق الحياة مخلقُ

إن هذه المعاني نجد مثلها في رباعيتين مما ترجم المازني: الرباعية التاسعة:

أبدأ يسطر ما شاء القلم ثم يمضي نافذ الحكم أصمُ
ليس يمحو نصف سطر وزغ لا ولا يغسله دمع ستجمُ

والرباعية العاشرة:

كرة تذهب في كل اتجاه ما لها إلا الذي شاء الرماة
إن من القاك في ميدانه هو يلدي، هو يلدي لا سواء

أما في ما لم يترجم فثمة رباعيات كثيرة في المجموعات الخطية والمطبوعة والمترجمة من الرباعيات التي ينسب أكثرها إلى الخيام دونما تحقيق أو تمحيص وهذه هي آفة المشكلات في إبداع الخيام، بيد أنني أكتفي بنماذج منها من الترجمات التي قرأها المازني وترجم عنها أو نقدها، وهي ترجمات فيتزجيرالد والسباعي وأحمد رامي وأحمد حامد الصراف.

ففي ترجمة فيتزجيرالد بطبعتها الثانية⁽⁶⁶⁾ نجد مثلاً هذه الرباعية:

oh if the world were but to re-creat,
thet we might catch ere closed the Book of Fate,
And make the writer on a fairer leaf
Inscribe our names, or quite obliterate!

وقد ترجمها السباعي في هذه الخماسية⁽⁶⁷⁾:

أه لو رُضت القضاء المُعشِما فانسري يُلغي معي ما أبرما
لتناولنا النظام الأشاماً فسحقناه هباءً ينتثر

⁽⁶⁵⁾ يكرر المازني هذا المعنى في البيت الآتي من قصيدة "المال من الحياة" (الديوان 1: 109)
ثوب الحياة بغيض يا ليتني ما لبسته

⁽⁶⁶⁾ E. Fitzgerald, Op, cit, p. 145

⁽⁶⁷⁾ رباعيات عمر الخيام، ص 139. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1922.

واعذتناه على أشهى غيران

وتقرأ في ترجمة أحمد رامي هذه الرباعية⁽⁶⁸⁾:
لو أنني خُيرت أو كان لي
مفتاح باب القدر المُقل
لاخترت عن دنيا الأسى أنني
لم أهب الدنيا ولم أرحل

وهذه الرباعية⁽⁶⁹⁾:
وإنما الدهر مُذيقُ الكروب
نعيمه رفن بكف الخطوب
ولو درى الهم الذي لم يجيء
دنيا الأسى لاختر دار الغيوب

وفي ترجمة الصراف غير رباعية في الموضوع نفسه، من مثل الرباعية الآتية⁽⁷⁰⁾:

"لو كان المجيء إليّ ما جئت، ولو كان إليّ إنشائي ما أردته. يا ليتني لم أكن في هذا الدير الخرب، ولم آت إليه، ولم أخلق فيه، ولم أبق فيه".
وهذه الرباعية⁽⁷¹⁾:

"وقعنا في هذه الحياة وقوع الطير في الشرك مفتودين من الدهر،
طائشين على الدوام، تائهين في هذه الدائرة التي لا سطح لها
ولا باب. ولاجننا مختارين، ولا ذهبنا مريدين".



⁽⁶⁸⁾ رباعيات الخيام، ص77. مكتبة غريب. القاهرة 1985.

⁽⁶⁹⁾ المصدر نفسه، ص87.

⁽⁷⁰⁾ عمر الخيام، ص211 (الرباعية 3).

⁽⁷¹⁾ المصدر نفسه، ص221 (الرباعية 23)، وانظر الرباعية (18)، ص218 كذلك.

الشاعر محمد الفراتي

وترجماته عن الأدب الفارسي

د. محمد علي الزركان*

قد يستغرب الإنسان أن الفراتي تعلم الفارسية وحده دون معلم، فقد حدثني أنه كان يقرأ مبادئ الفارسية عندما كان طالباً في المدرسة الرشدية إلى جانب اللغة التركية، فأحب هذه اللغة وتعلق بها، فصار يتابع ما كتب بها بصورة بسيطة تعتمد على كتاب ترجمان صغير يجمع بين اللغة العربية والتركية والفارسية الذي كان يدرسه في المدرسة الرشدية. وتشاء الظروف أن ينتقل الفراتي إلى العراق ثم إلى البحرين، فاستطاع أن يتصل بمن يجيدون الفارسية قراءة وكتابة وحديثاً، إلى أن صار يقرأ بها الكتب المختلفة وخاصة دواوين الشعراء ومصنفات الكتاب، فزاد تعلقه بهذه اللغة، ولم يكتف بالمطالعة الطارئة العابرة، بل صار يترجم عنها أمهات الدواوين الشعرية لفحول الشعراء مثل الشيرازي والفردوسي والرومي والجامي وغيرهم.

وصارت مترجمات الفراتي مثار إعجاب وتقدير واعتزاز من قبل العسافين بأسرار هذه اللغة، فقد أثنوا عليه الثناء الكبير بعد أن اطلعوا على أعماله التي تولت طباعتها ونشرها وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق.

كيف يُترجم الشعر؟

إن عدداً كبيراً من المترجمين يرى أن الشعر ينبغي أن يترجم شعراً لأن

* - (كلية الآداب - جامعة حلب)

الخصائص التي يتميز بها الشعر من النثر هي مكونات أساسية في طبيعة النص الشعري، وليست مجرد إضافات للتحسين يمكن أن يستغنى عنها، ومعنى ذلك أن إهمال هذه الخصائص الجوهرية من قبل المترجم يُعد إهمالاً لجزء جوهري من العمل الذي يترجمه. بل إن بعض هؤلاء الذين يصرون على ترجمة الشعر إلى شعر ليذهب إلى مدى أبعد من هذا باشتراط أن يبقى المترجم على الوزن ونظام التقفية اللذين استخدمهما الشاعر. ومن الواضح أن هذا الشرط ربما يمكن الوفاء به إذا تمت الترجمة بين لغتين تنتميان إلى تراث واحد، ومن ثم تشتركان في نظام عروضي واحد كاللغات الأوروبية وكثير من اللغات الإسلامية كالعربية والفارسية، وهذا ما فعله الفراتي في ترجماته من الفارسية إلى العربية، فقد ترجم الشعر شعراً، واستطاع بفضل اشتراك العربية والفارسية بنظام عروضي واحد تقريباً أن يحتفظ بالنظام الشعري في ترجمته العربية مبقياً على الجانب الشكلي للأصل الفارسي. وقد بلغت ترجماته من الجودة والدقة والإتقان ما جعل العارفين باللغة الفارسية والعربية يقرون بإجادته اللغوية، وذائقة الشعرية، الأمر الذي جعله يمتاز عن غيره في ترجماته هذه، وذلك لأنه شاعر يحس بإحساس شاعر.

مترجمات الفراتي:

لقد ترجم الفراتي ديوان (كلستان) روضة الورد للشاعر سعدي الشيرازي وقد طبعته وزارة الثقافة طبعة جيدة بلغت 310 صفحات من الورق المزين 1381هـ / 1961م تحت عنوان (سلسلة روائع الأدب الشرقي) وهو أول ديوان قام الفراتي بترجمته عن الفارسية، وتبين لي أن الفراتي لم يكن أول من ترجمه شعراً، فقد سبقه إلى ذلك جبرائيل بن يوسف المخلع السوري الأصل والذي كان كاتباً بالديوان الخديوي بئر الإسكندرية بمصر، وقد طبعت هذه الترجمة في مطبعة بولاق في شهر صفر 1263هـ - 1846م.

كما ترجم مختارات من شعر ثلاثة شعراء هم: جلال الدين الرومي، وسعدي الشيرازي، وحافظ الشيرازي، وجمعها تحت عنوان (روائع من الشعر الفارسي) طبعته وزارة الثقافة في 322 صفحة على ورق مزين جميل 1383هـ - 1963م من سلسلة روائع الأدب الشرقي (رقم

أما الحلقة الثالثة من سلسلة روائع الأدب الشرقي) فقد كان كتاب (البوستان) لسعدي الشيرازي، فقد طبع في جزأين من قبل وزارة الثقافة، طبع الجزء

الأول 1968 في 300 صفحة وطبع الجزء الثاني 1969 في 300 صفحة كذلك، لكن هذه الطبعة لم تكن كسابقاتها من حيث الجودة والإخراج!!

ولله مترجمات أخرى عن اللغة الفارسية ما زالت مخطوطة وهي: قواعد اللغة الفارسية- قاموس الكنايات الفارسية- قاموس فارسي/ عربي كما ترجم رباعيات الخيام فكانت ترجمة دقيقة، دقة، علماً أن الفراتي كان يقول إن هذه الرباعيات ليست للخيام، وإنما نسبت إليه خطأ أو زوراً، وإن الخيام بريء من هذه الرباعيات التي ترجمها عدد من المترجمين كل بأسلوبه وعلى طريقته مثل أحمد رامي ومحمد السباعي، لكنهم وقعوا في أخطاء كبيرة بسبب ترجمتهم عن لغات غير الفارسية كالإنكليزية والفرنسية هذا فضلاً عن التصرف الذي كانوا يعاملون به النص المترجم. وكان أحمد رامي أكثر هؤلاء تصرفاً!!

وسنحاول فيما يلي إلقاء نظرة سريعة على بعض هذه المترجمات التي طبعتها وزارة الثقافة، وإيراد بعض النماذج الشعرية والنثرية المترجمة، لنعطي بذلك صورة صحيحة صادقة عما قام به الفراتي من جهد كبير.

1- كلستان (روضة الورد):

افتتحه الفراتي بهذين البيتين المترجمين:

روضة الورد كلستان وما كلستان كتاب في القطرات
فيه عن شيراز نفح عطر وشئى من كل أزهار الحياة

ورود في المقدمة الموجزة:

"المنة لله عز وجل الذي طاعته توجب التقرب منه، وبشكره تزداد النعم، كل نفس وارد مدد للحياة، وكل نفس صادر راحة للذات، إذن في كل نفس له عليك نعمتان، على كل نعمة منهما شكر واجب.

بيت

بأي لسان أو يد، أنت عامل لتخرج في مرامك عن عهدة الشكر

قطعة:

الخير للعبد أن ينقاد معتزلاً عن القصور إلى أعتاب سيده
لم لا وكل امرئ عما يليق به أقر بالعجز في منحى تعبد

غيوث رحمته التي لا تحصى تعم سائر الأكوان، وموائد نعمته بدون
حرمان، مبسوطة بكل مكان، لا يهتك ستر عباده بأفحش الذنوب، ولا يقطع
رزقهم بما اقترفوه من منكر الخطايا والعيوب ..

بيت

شقيع مطاع نبي كريم قسيم جسيم بسيم وسيم

قطعة

تري أي غم قد يحيق بأمه لها أنت في الدنيا ظهير ومعاون
وما الخوف من موج البحار وإذا طغى ونوح على ظهر السفينة ربان

وهكذا يسير الشاعر على هذا المنوال الذي قدمناه: قطعة.. بيت إلى آخر
الكتاب الذي قسمه إلى ثمانية أبواب: الأول في سيرة الملوك - والثاني: في
أخلاق الفقراء والثالث: في فضل القناعة - والرابع: في فوائد السكوت -
والخامس: في العشق والشباب والسادس: في الضعف والشيخوخة - والسابع:
في تأثير التربية - والثامن: في آداب الصحبة واختتم مقدمته بهذا الرجز:

بروضتي ورد ندي بالورق قلم من البستان عباب الطبق
فالورد عمره قصير الأمد وروضتي تزهر لأخرى الأبد

إلى أن يقول:

وكل ما ابتغي أن لا يمل فما في (روضه الورد) ما يضي فتلحوني
كيف لا واسم (سعد) فوق طرته مطرز بإبي بكر فتى الدين

واختتم المترجم (الفراتي) الكتاب بنبذة يسيرة من تاريخ حياة سعيد
الشيرازي استغرقت ثلاث صفحات، ومما جاء فيها قوله:

"إن الذين أرخوه وعنوا بآثاره استخلصوا تاريخ حياته من دواوينه
الشعرية ومن نشره الساهر، خصوصاً في كتابه الخالد (كلستان) وفي ديوانه
العظم (بوسستان) أما اسمه الكامل فهو الشيخ شرف الدين بن مصلح الدين
السعدي أحد النجوم اللمعة في سماء الأدب الفارسي، فقد بلغ أعلى درجات
الفصاحة في اللغة الفارسية، كما أن نظمه ونثره يعدان أحسن مثال في
السلاسة والبلاغة أما ولادته فكانت سنة 606هـ على الأغلب، ووفاته سنة
690هـ أو 694هـ

ولقد قام برحلات طويلة، فزار مكة ودمشق وبلغ شمالي إفريقيا، وأقام مدة في الشام وعاشر أهل هذه البلاد فاختلف بالعلماء والعوام والصوفية والملاحدة ولم يفارق دمشق العزيزة عليه إلا في سنة 643هـ حين ابتليت بالقحط والغلاء والجراد وجفاف مياه العيون والأنهار فرثاها أبلغ رثاء وبكاها أحر بكاء، وخرج منها هائماً على وجهه في بادية القدس، فأوقعه سوء حظه أسيراً بيد الفرنجة.. وكان تأثير السعدي في الناحيتين الأدبية والأخلاقية كبيراً، فإن بعض الشعراء المشهورين الذين جاؤوا بعده كحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي قد وضعوه موضع التقدير والإعجاب، وقد بلغت شهرة السعدي أطراف العالم، ونقلت آثاره في النثر والنظم إلى جميع اللغات الحية، وكانت محل إعجاب الأمم وتقديرها.

نماذج من كتاب (كلستان):

يقول سعدي: كنت متردداً عند شراء دار معدة للبيع، فقال لي يهودي: أنا من سكان هذه المحلة القدماء، فاسألني عن الدار، فإن لي معرفة بصفتها، اشتريها فليس بها عيب أصلاً فقلت له: أجل لا عيب بها إلا مجاورتك إياها.
قطعة:

إن داراً لها كمثلك جار لا تساوي إلا دراهم عشرا
غير أنني من بعد موتك أرجو أن تساوي ألفاً دنائير صُفرا

حكاية: دخل جامع دمشق رجل من صلحاء جبل لبنان، وكانت له في بلاد العرب مقامات مذكورة وكرامات مشهورة، ولما جلس على طرف بركة (الكلاسة) ليتوضأ زلت قدمه فوق وقع فيها، ولو لم تتداركه العناية لخرق. وبعد أن أدى المصلون الصلاة المكتوبة قال له أحد الأصحاب:

أيها الشيخ عندي مشكل، فقال الشيخ وما ذاك؟ فقال: أذكر أنني كنت رأيتك تمشي على وجه بحر المغرب ولم تبذل لك قدم، واليوم كدت تغرق بما لا يزيد عن عمق قامة من الماء، فما السر في هذا يا ترى؟ فأدخل الشيخ رأسه في جيبه وبعد تأمل طويل رفع إليه رأسه وقال: ألم تسمع ما قاله سيد الناس محمد المصطفى: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل" ولم يقل كل وقتي كان هكذا، وإلا لما تفرغ لجبريل وميكال، ولما بنى بحفصة وزينب وغيرهما بأوقات أخرى، لأن مشاهدة الأبرار بين التجلي والاستتار تلح فتختطف.

بيت:

بحسبك تغريني وتطلب عصمتي ونار الهوى تذكى وتامر بالتقوى

شعر عربي الأصل:

أشاهد من أهوى بغير وسيلة
يؤجج نارا ثم يطفي بريشة
فيلحقني شأن أضل طريقا
لذاك تراني محرقا وغريقا

حكاية منظومة:

ظريف مسن كان أنكح بنته
فصادف أن قد كان فظا فعضها
فهاهنا أباه حين أصبح ما رأى
أيا فسل ما ذلك السن واعترف
وما قلت هذا القول مزحا كما ترى
لئن كان قبح الطبع فيك سجية
ببغداد أسكافا لينسلها الولدا
دعابا فادمي مرشفا يشبه الورد
فراح مغيطا محنقا يسأل الوغدا
بان الذي لكته لم يكن جلدا
فدع عنك فرحا لم يفد وخدا لجدا
فليس ليمحى أو يوسدك اللدا

2- ديوان (بوستان) لسعدى الشيرازي:

إنه أول منظوماته الهامة والمشهورة، ويشتمل هذا الديوان على قصص شعري غاية في الإبداع، وعلى غزل غاية في الرقة والإحساس. وهو في هذا الديوان شاعر إنساني، ومعلم أخلاقي، وبعد سنة من إتمامه ألف مصنفه السابق (كلستان) وكانت مقدمة الديوان شعرا تبدأ بالثناء على الخالق جل جلاله فقال:

باسمك يا باري روح فني البدن برعاً وفي اللسان مبدع اللسن
يا راحم العقاة يا ذا المقدره يا قابلاً من الجناة المعذرة
نو عزة فكل من عن عزته أدار وجهه قضى بذلته
رؤوس أرباب العروش السامية على ثرى العجز لديه حانيه

إلى أن يقول:

ومن يكن بشرح طه ملحدا قلن يرى بعينه نور الهدى

لا ترج يا سعد الوصول للصفاء إن رمت نهجا غير نهج المصطفى

هذا وقد بلغت هذه المقدمة ثلاثاً وستين بيتاً، ضمنها كثيراً من أفكاره وآرائه
وإليك بياناً في سبب نظمه هذا الديوان:
طوقت في أقطار هذا العالم وحزت أقصى خبرة العالم
ولم تفتني متعة في مستقر كما قطفت كل أنواع الثمر
كظاهري شيراز ما كنت أرى فرحمة الله على ذاك الثرى
وإن حب موطني قد صدني عن حب سوريا وكل المدن
كم قلت من حل بمصر واغتراب يجلب قنأاً طرفة لمن أحب
واحسرتا قد عدت فارغ اليد من تحف الدنيا لهذا البلد
لكنني غوضت عن قند القصب عذب البيان سانغاً ولا عجب
ولم يكن لدي الأنام يشرب لكن لأرباب المعالي يكتب
وحيث في قصر الملوك قد جمع للنفع في عشرة أبواب وضع
للعدل والتدبير جاء الأول لمن عن الخلق غدا سيسأل
شكراً على النعمة جاء الثاني لمن هداه الله للإحسان

وهكذا تستمر الأبيات بهذه الصيغة إلى آخر أبواب الديوان:

قول في الإحسان على الزين والشين:
إن تعقد الإحسان يوماً لا تقل نو مرية هذا وذاك نو حيل
مفسر القرآن يؤذي قلبه إن هو بالخبز يبيع كسبه
من أين للعقل من الشرع هدى لا تذهبن دينك بالدنيا سدى
ولكن الرخيص خذ لا تعنت نو العقل من بيتاع وفق الرغبة

وقال في قضيدة حكاية قحط في دمشق:

على دمشق أتى قحط لشده قد أذهل الصب عن ذكر الأحباء
ضئت على الأرض بالغيث السماء فما بليت صدا كرمه، أو حلق عجفاء

وما جرى فيض عين بالسفوح وقد
فكم تثير الشجى أهات أرملة
وقد تعرت من الأوراق زاهية
أما الجراد فلم يترك بريوتها
وجاء عندي صديق كدت أنكره
وقد عجبت له إذ كنت أعده
سألت ذاك الكريم العرق في لهف
فصاح بي: يا عديم الرأي تسألني
ألا ترى كيف جاز القحط غايته؟
ولم تجب دعوة لله صاعده
أجبت: ما الذي تخشى وفي يدك
وهل على البط في الطوفان من ضرر؟
أجابني: لا تكن مثل الفقيه لدى
ما راحتني إن أكن بالسيف محتجزاً
أو كان وجهي لم يصفر من عوز

وقال أبياتاً في الحكمة:

سمعت أن طامعاً ذا عدم
وإن رأى المليك خر ساجداً
قال له الغلام، عندي مشكل
الم تقل: للقبلة التعبد؟
فلا تطع نفسك فيما ترغب
لا تولها الأمر بما لا يرضي
قناعة العاقل تعلي ذكره

جاءت عيون اليتامى عنه بالماء
إذا يثور دخان عند رعناء
أغصانها، كسليب وسط بيداء
ولا بغوطتها آثار خضراء!
جلد على العظم من برح ولأواء
ذا قوة وأخا جاء، ونعماء
ماذا دهاك؟ أجب تفديك حوباني
وأنت مني - أجل - أدري بهذا الداء
فلم يدع قطرتي درّ بعرثاء
ولا تنزل غيث غب شكواء
الترياق إن كشرت أنياب رقطاع
والبط مذ كان - عوام على الماء
ردع السفية، فلم تأخذ بآرائني
والموج ألقى بخلي وسط دأ ماء؟
فغمّ من أغوزوا قد حز أحشائي

مضى إلى ملك خوارزم
وعفر الوجه، وقام حامداً
إذا يا أبي لا بد عنه أسأل
فلم لغيرها الغداة تسجد؟
حيث لها في كل حين مطلب
تنج من العذاب يوم العرض
وتخفّض الأطماع منه قدره

فلا ترق ماء المحيا الغالي
 إن تمس في الشدة غير صابر
 أقصر عن الحرص، ولا تمدد يدا
 فكل من يطوي سجل الطمع
 قال عز لا يسباع بالآلي
 تضطر لكدية كالأصاغر
 إن رمت أن تحيا شريفا سيذا
 لم يمس عبدا لامرئ، فاستمع!

أما غزليات السعدي فيمكن أن نقول إنه مبتكر فيها، فقد تضمنت أبداع
 الإحساسات، في روح صوفية، فلم يبلغ شاعر آخر ما بلغه فيها، وها هي بعض
 غزلياته:

وردية هاتها يا ساقى الراح
 واعزف على العود من لحن النوى قطعاً
 ما دامت بالزهد لم ألق الفتوح، فما
 أدمى فؤادي وما نلت المراد هوى
 والعشق ألوى بعقلي، فاستقل به
 حتى معلن يا ذا الزهد مفتخراً
 أن كان طرفك طامحاً لنيل جنى
 قد عفت خرقة زهدي في هواه كما
 نوى البشائر يا سعدي لما نظرت
 ولحياتين لونا واحداً أبداً
 وافرح ولا تلتفت يوماً إلى اللاحي
 يا منيتي فالنوى قد زاد أتراحي
 بالي احطم كالمجنون أقداحي
 قد ألصق العار باسمي بعد إصلاحي
 وأطفأ البين مني نور مصباحي
 حرباً على مدنف بالعشق ملتاح
 جنات عدن، فطرفي غير طماح
 أعلنت للوصل بين الناس أفراحي
 عيناك من بهجة في كل إصباح
 فالبس، وبع بزة الحرباء بالراح

وقال في غزلية أخرى:

عجيب إذا أبقى ولو بعض ساعة
 ومالي إلا نور وجهك مرشد
 فمنذ تلاقينا تيقنت أنني
 وأنسي كفرهاذ سأغسل يانسا
 تخذلك من دنياي للنفس بهجة
 بدوئك في الدنيا فأحيا بها وحدي
 به في ظلام اليأس إن حرت أستهدي
 رماني الهوى في فخ (شيرين) عن قصد
 يدي من حياة دون وصالك لا تجدي
 ولولاك ما الدنيا؟ وما حسنها عندي؟

أراك لطيشي قد ضحكت تدللاً
فلا تشهري سيفاً لإتلاف مهجتي
وإني لمقتول، وفي القتل راحة
فيا صبح أهل الشوق لح لي إذا بدا
قليلة (يلدا) قد ملئت لطولها
فقلبي مثل الشمع، فارثي لحاله
يذوب من البلوى عليك صباية
وأنت كمثل السورد يبدى تبسماً
هبيني إذن يا غاية السؤل بلبل
لقد نام جنان الحديقة آمناً
فلا تخش يا جنان، فالورد متعة
فهل رحمة تبكين إن مُت من بعدي؟
فلم أك أخشى في هواك سوى بعدي
بساعذك الخطي، لا الصارم الهندي!
نهاري بلألاء يلوح به سعدي
سُراي مع الشعري، كما ملني سهدي
متى جنّ ليلى ضاء من شدة الوجد
وليس من الشكوى، يعيد ولا يبدي
لمبكي الندى، والغيم، والبرق، والرعد
يغني على البلوى، ويحيا على الوعد
كما زاد سرح النوم عن جفنه سعدي
لعيني، وأمن من بنائي على الورد

3-روائع من الشعر الفارسي:

عرفنا قبل قليل أنّ الفراتي ترجم مختارات شعرية لثلاثة من شعراء الفرس المشهورين وهم: جلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي. وقدم موجزاً عن حياة كل واحد منهم. وقد سبق الكلام عن الشاعر الكبير سعدي الشيرازي وعن مختارات مترجمة من شعره. وسنحاول الآن عرض نماذج مختارة مما ترجمه الفراتي من شعر هذين الشاعرين:

جلال الدين الرومي: 604-672هـ

ولد في بلخ، ثم رحل مع والده إلى دمشق، وأقام بها مدة. ثم رحل عنها إلى بلاد الروم واستقر في (قونية) بناء على دعوة السلطان علاء الدين السلجوقي واشتغل الوالد بالتدريس، وبعد وفاته خلفه ولده جلال الدين، فاشتهر وأقبل عليه الطلاب، ولكنه مال إلى التصوف ونظم ديوانه (المثنوي) الذي بلغ

26 ألف بيت¹... ثم التقى بشمس الدين التبريزي، فترك التدريس وهام معه في البادية متصوفاً على الطريقة (الميلوية)، ثم عاد إلى قونية وتوفي بها. وهذا نموذج من شعره

"النأي"

اسمع النأي معرباً عن شكاته	بعد أن كان نائياً عن لداته
مانلاً في شكاته للعباد	بعد صحبي ما ذقت طعم الرقاد
من جروح ترى بصدري الحزين	أبعث الصوت مشبعاً بالآنين
كل من فارق الديار اقتساراً	يطلب الوصل ليله والنهار
فتراني بكل نادٍ أنوح	وفؤادي من الغرام جريح
كل شخص يظنني من صحابه	وهو عن سر نوحتي في حبابه
وقريب من نوحتي سر نفسي	لو يسمع الأنام قوة حسني
نوحه النأي لفحة من سعير	لا هواء فلا تكن بالغريس
تلك نار بقلبه وهيام	حين جاشت من الغرام المدام
كم روى قصة لصب صريع	بطريق ملطخ بالنجيع
أفاهل الإحساس من لا يحس	ونجاج العقول في السمع رس
أفقد الفم حسنا بالزمان	وتداعى لمحونا النيران

"في بيان قلب العاشق لا أبالي"

قال أقصر ناصحي، لا أسمع	لم يصخ للنصح قلبي الموجع
ذلك العشق الذي زاد الضنى	ما حكا عنه فقيه في الدنا
لا تهددني بقستل مؤلم	عطشٌ جداً لإهراق دمي
اقتلونني! اقتلونني! يا ثقات	إن في قلبي حياة في حياة
يا منير الخديا روح البقا	اجتذب روحي وجدلي باللقا

¹ كما نظم ديوانه (شمس تبريز) ويقع في 33 ألف بيت.

"لي حبيب، حبه يشوي الحشا

لو يشا يمشي على عيني ميشي

حافظ الشيرازي

هو شمس الدين محمد الحافظ، ويلقب بـ (لسان الغيب) ولد في أوائل القرن الثامن الهجري بشيراز، واتصل بحلقات الدروس التي كان يعقدها علماء عصره وقد جمع بذوقه الصوفي بين تعاليم الفلسفة وآيات القرآن، وأما ديوانه ففيه قصائد وغزليات وقطع ومثنويات ورباعيات، ولكنه اشتهر بالغزل.. وكان بعيداً عن الزينة الزائفة التي كان يتظاهر بها أهل الطرق، فقد وبخ في أشعاره المرانين والمشايخ والزهاد والمتصوفة. وتوفي في بلده شيراز، وهذا نموذج من شعره:

"غزلية"

لم يبق لي مذ توارت شمس وجنتها	نور ومن ليل عمري غير ديجور
ومذ ودعتها ودعت من حزني	روحي ولم يبق لي في العين من نور
وقال للطرق طيف غاب عن نظري	لله ركن سيمسي جد مهجور
هجرني فدنا حتفي، وكنت متى	وصلت لي جنة، من كل محذور
فغن قريب يقول العاذلون: قضى	فارتحت من مدنف في اللحد مقبور
جفت لبيتك أماقي، إذن فمري	كبدني، فليس علي حال بمعذور
أشهد العرس من في ماتم أبداً؟	أم كيف يفرح قلب غير مسرور

وقال في "غزلية" أخرى:

أريد عقاراً تصدع الرأس مرة	متى نقت منها جرعة، غبت عن نفسي
لعلي بها أنسى، ولو بعض ساعة	مصائب ذي الدنيا، ومن لي بما ينسى؟
فما أنا من مكر السماء بأمن	قسيان فيها طالع السعد والنحس!
فيا قلب، لا تطلب بدنياك راحة	ودع عنك هذا الحرص إن كنت ذا حس
فليس يُربي الدهر فوق سماطه	سوى كل نذل في الحقيقة أو جنس

نفضت فجاج البید، شرقاً ومغرباً. فلم أر (بهراماً) ولا دارس الرسم
فألق إذن أشراك بهرام جائباً وخذ جام جمشید تنل رتبة القدس
تعال، فسر الدهر مثلي يريكة بصافية كالشمس تسطع في الكأس
على شرط أن لا تكشف السر لامرئ عمى القلب قد أرداه في هوة النحاس

هذا وقد ترجم الفراتي لحافظ الشيرازي ما يقرب من خمسين "غزلية" في
كتابه (روائع الشعر الفارسي) الأنف الذكر.



الفصل الثاني :

التأثيرات المتبادلة بين الأدبين العربي والفارسي

المؤثرات الفارسية في شعر الأعشى

أ. د. حسين جمعة*

- تقديم -

يعد التقدم العلمي أحد مقاييس الاستدلال على التقدم الحضاري؛ ولكنه ليس الوحيد في نظرنا. فالتقدم الحضاري قد يظهر بأشكال أخرى؛ كالمدينة والرقى في نمط العمران ونظام بناء القصور ودور العبادة، ونظام الحدائق، وازدهار التقاليد في المأكل والمشرب والملبس، وفي أثاث البيوت... وفي الغناء وأنواعه والموسيقى وآلاتها...

ولعل الرقى الأدبي خاصة والفكري عامة يتربع على عرش أشكال الحضارة لأنه يدل على ثقافة شعب من الشعوب وعلى التطور في السلم الحضاري...

وما من أحد يشك في أن فارس في العصر الجاهلي كانت متقدمة بمدنيّتها عمرانا وحياة اجتماعية؛ أما العرب فقد فاقوا الأمم الأخرى بفنهم الشعري. "وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون". (1)

فالأدب أحد أبرز أشكال التقدم الحضاري والاستدلال عليها؛ ولا زال الأدب الجاهلي الصورة الأولى للأدب العربي الناضج، ومصدراً غنياً لعدد من الدراسات الفنية والنقدية والفكرية...

* - (قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة دمشق)

وحين يحاول المرء رصد المؤثرات المتعددة في ذلك الأدب وفي ضوء ظاهرة التأثير والتأثير كواحدة من مفهوم الأدب المقارن المعروف في أيامنا هذه فإنه يقع على شكل فريد لهذه الظاهرة، إذ تمثلت بتأثر الأدب الجاهلي بمدينة فارس وغيرها، وبلغتها، لا بأدبها... فهناك أثر واضح لمدينة فارس في أشعار الجاهليين؛ وظهر بأشكال متعددة، وتفاوتت بين شاعر وآخر... مثلما تفاوتت بين قبيلة وأخرى بعداً عن فارس أو قريباً...

فالقبايل التي عاشت في العراق والساحل الغربي للخليج العربي كإياد وعبد القيس كانت أكثر تأثراً بفارس من غيرها... وقيل: إن الأسبذيين الذين استوطنوا هجر وعمان كانت تعبد فرساً يقال له أسبذ، وبه عرفت وإليها أشار طرفة بن العبد في قوله: (2)

خذوا حذرکم اهل المشقر والصفا عبيد اسبذ والقرض يجزى من القرض

وأُسبَذ مأخوذة من (أسب) وهي كلمة فارسية ومعناها (الفرس). (3)
وهناك من سمى أولاده بأسماء فارسية، فالنعمان سمى ولده (قابوساً)، ولقيط بن زرارَةَ سمى ابنته (دختنوساً). (4)

ويظل تأثير الأمم الأخرى بالأفراد أكثر مما هو في الأمة؛ ويتفاوتت في درجاته تبعاً لحالات كثيرة... كالجوار والرحلات والتجارة في السلم وكالقتال في الحرب.

وقد كانت فارس أعظم أثراً من غيرها في العرب، وقد ظهر هذا كله في اللفظ والسلوك والعادات، وفي الأدب، والعقيدة عند بعض القوم. فالألفاظ الفارسية تسربت إلى السنة العرب قبل الأعشى الذي وفد على فارس والحيرة، وقبل عدي بن زيد الذي سكن الحيرة وكان مقدماً عند كسرى. (5) ودخل كثير منها في أبنية العربية حتى جهل أصلها، (6) بل إن كثيراً من ضروب الغناء وأدوات الموسيقى، ومن ثم المغنين والمغنيات قد جاء من فارس. ونستدل على هذا بأخبار كثيرة منها أن النضر بن الحارث كان يفد على الحيرة فيتعلم أخبار فارس وقصص ملوكها كقصص رستم وبهرام واسفنديار والأكاسرة، ويجلب معه المغنيات إلى مكة؛ فيدفع بهن إلى كل من رغب في الإسلام ليضله عن سبيل الله. (7) فنزل فيه قوله تعالى: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم، ويتخذها هزواً، وأولئك لهم عذاب عظيم). (8)

وفي هذا المقام روي أن عبد الله بن جدعان كان يملك قينتين فارسيتين تغنيان أهل مكة بغناء النصب، وهو غناء عربي، (9) وكان وفد على فارس وأتى بهما... كما ذكر أن بشر بن عمرو بن مرثد لما هرب من النعمان بن المنذر أحضر معه إلى اليمامة هريرة وأختها خليدة، فصدقنا بالغناء وشهرتا به في حانة رادها الأعشى، (10) وغيره من الشبان. وهذا كله يدل على تواصل مدني اجتماعي بين العرب والفرس في ميادين شتى، ويفهم من هذا وغيره (11) أن التأثير بفارس لا ينحصر بفرد دون فرد أياً كان، وكيفما عاش، ولا بأي شكل من الأشكال ظهر، أفي الألفاظ أم الغناء، أم ضروب اللباس والزينة أم أدوات الموسيقى، أم شرب الخمرة... أم طرائق الشعر لا الشعر نفسه..

وقد حاول الباحثون قديماً وحديثاً رصد التأثير اللغوي وحجمه ومفهومه في ظاهرة الاحتجاج اللغوي سواء كان منه معرباً أم دخيلاً قديماً أم حديثاً في آخر العصر الجاهلي في عصر الأعشى وجيله. (12) ولهذا فالتأليف في لغة الأعشى خاصة وفي أثر الدخيل في العربية عامة ليس جديداً؛ ولهذا تعد المهمة لدينا أصعب.

ومن هنا يصبح لازماً علينا التذكير بأن الأدب الجاهلي باعتباره صورة فنية موازية لحياة أهله وطبيعتها؛ نهل منها لغة وطريقة فنية وصورة خالطها أحدهم هنا وهناك لم يكن بمعزل عن التأثير بفارس. وكان بعض الشعراء أعظم تأثراً من بقية الجاهليين وفي طليعتهم الأعشى وعدي بن زيد ولقيط بن يعمر الإيادي؛ علماً أن بعضهم سكن الحيرة أو وفد عليها وعلى فارس أو سمع بحكاياتها وشاهد أنماط الغناء والمغنيات.

ويظل الأعشى علماً متفرداً بذلك فهو أكثر تأثراً ممن سكن فارس والحيرة كعدي ولقيط والمنخل اليشكري وتميز من هذين وغيرهما بأنه ظل بدوياً في كثير من شعره على عظمة ما نهل من حضارة فارس، وظلت تراكيبه متينة قوية مثيرة، وإن تجددت بعض صورته ومعانيه؛ مما حدا للنقاد والأدباء على جلوه ويشهدوا له بالشاعرية فهو في الطبقة الأولى؛ بل هو عند بعضهم أستاذ شعراء الجاهلية؛ إن لم يكن أشعرهم. (13) أما عدي بن زيد الذي سكن الحيرة وكان ترجماناً لكسرى والنعمان؛ فقد ثقل لسانه واختل تركيبه فلم يحتج الناس بشعره؛ والبنية الصوتية والتركيبية إحدى سمات الجملة الفصيحة... (14) ولعل لنصرانية عدي واعتداده بها أثرها في عدم التأثير العميق بمدنية فارس وعاداتها ونظام حياتها. فالأعشى أكثر تأثراً بأنماط الغناء والموسيقى؛ وأكثر من استعمل

الألفاظ الفارسية في شعره؛ وأشهر شاعر جاهلي عابث يطارد المرأة أينما كانت
بغياً أو حرة، وهو أعظم من تحدثت عن الخمرة ووصفها ووصف مجالسها التي
عابثها في الحيرة وغيرها...

فصدر في ذلك غالباً عن المؤثرات الخارجية وأهمها المؤثرات الفارسية،
وعلى الرغم من هذا ظل شعره عربياً أعرابياً، وإن صقلته الحاضرة؛ ووسعت
آفاقه، وأثرت ألفاظه، وطرائقه الفنية... وأمدت معانيه بجملة من الموضوعات.
لهذا كله اخترناه؛ ولهذا علينا أن نوضح هذه المؤثرات بعد أن نلّم بتعريف
سريع لشخصه ونسبه وما يرتبط بهما، ومن ثم نتوقف عند أشكال المؤثرات
الفارسية.

التعريف بالأعشى

الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن
ضبيعة بن قيس بن ثعلبة... من بني بكر بن وائل... فهو ضُبَيْعِي قَيْسِي بكري
ربعي نزارى. لقب أبوه بقتيل الجوع؛ ولقب هو بالأعشى. وربما قيل: الأعشى
الأكبر وأعشى قيس، وأعشى بكر تمييزاً له من الأعشين؛ كأعشى حمدان وباهلة
وبني مازن وبني نهشل... (15).

والعشا: سوء البصر من غير عَمى، فهو لا يرى بشكل جيد ليلاً أو نهاراً،
وقد ذكر بنفسه لقبه في قوله: (16)
فإن تسألني عنى فإيا رب سائل
حقى عن الأعشى به حيث أصعدا

ولهذا كنى بأبي بصير تفاؤلاً بشفائه... فعرف به كما عرف بلقب (صناجة
العرب) وهو أول من لقب بهذا. (17)

وقد ولد بقرية (دُرْنَى) من أرض اليمامة وذكرها في شعره (18) ومات
بمنفوحة باليمامة وقبره فيها بعد أن عاش ثمانين سنة كما قال: (19)
مضى لي ثمانون من مولدي
كذلك تفصيل حسايبها

فإذا كانت وفاته سنة (7هـ - آخرها / 629م) إثر خبر مشهور عن وفاته
إلى رسول الله ليعلن إسلامه؛ ولم يرد الله له ذلك فرجع (20) فإن مولده يكون
نحو سنة (550م).

فالأعشى عاش في عصر نضج الشعر الجاهلي واكتماله، أدرك الإسلام ولم يسلم ولم يرَ الرسول؛ لأن قریشاً وعلى رأسها أبو سفيان تربصوا به في الطريق فخدعوه فحُرم نعمة الإسلام، ولهذا لم يتأثر به وإن سمع بالرسول (صلى الله عليه وسلم) وبشريعته السمحة.

أشكال المؤثرات الفارسية

يتضح لنا من سيرة الشاعر ومولده أنه ابن البادية نشأ فيها محباً لقومه؛ وقال الشعر متأثراً بها... ولعله من حسن الطالع أن يعمل مبكراً في التجارة فيرود الأسواق في الجزيرة العربية وغيرها... لهذا وذاك فهو يعشق الحرية كبقية أفراد جنسه ويكره الذل والخنوع؛ ولكنه يفترق عنهم بحب المغامرة والاغتراب؛ بينما وجدنا البدو يستقرون في منازل ثابتة إذا اطمأنوا إليها في حياتهم وكانت مهياة لعيش أنعامهم... فإذا وجدوا مكاناً استقروا به ما دام يؤمن لهم الطمأنينة والحياة... أما الأعشى فلم يعرف الاستقرار الذاتي أو المكاني... فطبعه ميل للارتحال والاغتراب؛ ساعده على هذا ميله إلى اللهو والشراب الذي رآه في اليمامة موطن الكرم والنخل... وعمله في التجارة في مقتبل عمره... مما جعله يتوجه إلى كل مكان يلبي نزعته المادية ويروي رغباته الذاتية وشهواته العارمة... ولعل المدن الموزعة آنذاك في الجزيرة كانت عديدة، ولكن الأعشى فضل الاتجاه إلى اليمن وإلى الحيرة، ورادهما أكثر من غيرهما حتى عرف بهما وعبر شعره عن ذلك... وكلتاهما كانتا تحت حكم فارس، وأمرأوها العرب تابعون لمُلك فارس؛ وكلتاهما عُرِفتا بمجالس اللهو والغناء والشراب... وتبقى الحيرة أكثر تأثيراً في شعره من اليمن، فضلاً عن وجود التأثير السياسي الفارسي المحيط بالأعشى والمطل على الشاطئ الغربي للخليج العربي... مما جعله ينعّس بحياة متأثرة بالحيرة وسياسة فارس وثقافتها... فمدنيتها جذبت الناس إليها وخلبت أفئدة الشعراء...

ولذا سنعرض للأثر السياسي، وأثر الرحلات؛ ثم نتوقف عند أثر مدنية الحيرة بما تملكه من عمارة ومنتزهات ومجالس اللهو والغناء والشراب... لنستقر أخيراً عند الأثر الثقافي... لأننا نعتقد أي أثر منفرد لا يمكن أن يحدث من دون المؤثرات الأخرى فالأثر البيئي ممتزج بالسياسي والمدني والثقافي...

1- الأثر السياسي

نشأ الأعشى وهو يرى ملك فارس يمتد إلى البلاد العربية في العراق والبحرين وعمان واليمن، بل الشام نفسها في بعض المراحل... وقد أتى له تاريخ طويل وحكام أكفيا طوروا في نظام الحكم وطبقاته، وأوجدوا أنظمة مكتوبة لتصريف شؤونه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... لهذا كانوا حريصين على تجارتهم التي تتجه إلى الأسواق في داخل الجزيرة العربية وجنوبها وشرقها... في هجر وعكاظ والشحر واليمن... ودبّا... ولما نشأ بعض الممالك والقبائل تابعين لفارس كالمناذرة أمراء الحيرة، وتميم أمراء على عبد القيس وغيرهما كلّفهم ملوك فارس بحماية لطائمتهم... ونرى أن المناذرة ذهبوا إلى أكثر من ذلك؛ وآخر ملوكها الأقوياء النعمان بن المنذر صاحب النابغة الذي حكم الحيرة بين (585-613م) وهو المكنى بأبي قابوس، لأنه سمي ابنه باسم فارسي (قابوس). ولما قتله كسرى في خبر مشهور أدى إلى نشوب حرب (ذي قار) في النهاية... ولي كسرى على الحيرة إياس بن قبيصة الطائي الذي مات سنة (4هـ/ 618م).... فالنعمان وإن كان أول من أدخل النصرانية إلى الحيرة في خبر معروف له مع عدي بن زيد؛ بعد أن كانت مجوسية على ديانة فارس.. كان كأجداده درءاً حصيناً لفارس في وجه الروم ممثلين بالخساسنة العرب لأنهم المدرع لهم... أيضاً... وكان سيفاً مسلطاً على القبائل العربية ياتمر بأمر الفرس كلما طلبوا منه ذلك... ولا شيء أدل على ذلك من يوم الصفقة المشهور... (21)

فالأعشى الذي ولد ومات بالإمامة القريبة من البحرين وعمان والعراق و.. و فارس؛ وتَجول فيها جميعاً لم يغب عن عقله ونفسه صورة ملك الفرس الذي امتدّ ردهاً من الزمان على أطراف من الأرض العربية... فهو أثر صحيح وحقيقي ظهر في حياته أولاً وفي شعره ثانياً؛ وإن كانت صورته السياسية أقل بروزاً من صورته الاجتماعية لما يتصف به الأعشى من حب اللهو والشراب والغناء والابتعاد عن السياسة... وليس بالضرورة أن يكون هذا الأثر مدعاة للشعر الجاهلي كله، وإن صدق على بعض منه كما انتهى إليه الدكتور طه حسين. (22)

ومن صور الأثر السياسي في شعر الأعشى، صورة ملك كسرى العضود القوي... فعظمة هذا الملك وقدرة حكامه وشهرتهم لم يستطيعوا أن يخلدوا؛ فكلهم صاروا مادة للموعظة والعبرة للناس جميعاً. فالملك ساسان، وكسرى (شهنشاه) أي ملك الملوك الذي تمتع طويلاً بملكه وبحياته لم يخلد فيقول: (23)

فما أنت إن دامت عليك بخالد
وكسرى شهيشاه الذي سار ملكه
كما لم يخلد قبل ساسا وموزق
له ما اشتهى راح عتيق وزتيق

ولا يغيب عن بالنا الإشارة إلى ما اختزنته هذه الصورة الشعرية من ضروب اللفظ الفارسي، والحياة الاجتماعية كشرب الراح، والاعتناء بالأزهار والأوراد... وهي مما سنتوقف عنده من بعد كمظاهر من آثار المدنية التي تركتها فارس في الحيرة خاصة.

ومما يؤكد صورة هذا الملك والاعتبار وصحة الأشعار فيه ما ورد عند عدي بن زيد وغيره. (24)

وتعد الحرب جزءاً من النظام السياسي؛ وقد تأثر الأعشى بها ولا سيما حرب ذي قار... ولهذا تراه يهدد كسرى من مغبة إنذاره للعرب ولقوم الأعشى خاصة... فإذا استطاعت فارس أن تجعل بعض العرب تابعين لها فإن الأعشى يرفض ذلك فيرسل في أخريات حياته أبياتاً يضمن فيها رفضه لسياسة كسرى فيقول: (25)

من مبلغ كسرى إذا ما جاءه
عني مآلك مخمشات شردا
آليت لا تعطيه من ابنائنا
رهنأ فيفسد هم كمن قد أقسدا

فعلى الرغم من الحرية الجزئية التي تمتع بها ملوك الحيرة يرفض الأعشى أن يكون قومه مثلهم. وإذا فرض القتال على قومه بني شيبان وبكر عامة قاتلوا كسرى قتالاً شديداً وأثروا في جيشه، فتراه يفتخر بهذا في قصيدة يخاطب بها قيس بن مسعود حين وفد على كسرى بعد ذي قار ومنها: (26)

لقد كان في شيبان لو كنت راضياً
قبيباً وحي جيلة وقتابل
بعينيك يوم الحنو إذ صبحتهم
كتائب موت لم تعقها العوائل

ولعل تأثيره بحياة الحرب وتقاليدها العسكرية في القتال قد أوحى له بصور فنية كثيرة؛ فهو يصف قومه في حرب ذي قار وقد وقفوا على ميمنة الجيش العربي مقابلة ميمنة جيش كسرى وقائده آنذاك الهامرز فقال: (27)

فدى لبني ذهل بن شيبان ناقتي
وراكبها يوم اللقاء وقلت
هم ضربوا بالحنو حنو قراقر
مقدمة الهامرز حتى تولت

وكان لملوك فارس وملوك العرب كالنعمان سياسة حربية لإعداد الخيل وتقييدها للقتال مغايرة لما عرف عند القبائل العربية كما يتضح من قوله في صفة (اليحموم) فرس النعمان بن المنذر فقال: (28)

ويامرُ ليحموم كلَّ عَشِيَةٍ بقتٌ وتعليقٌ فقد كان يسنقُ
يُعالي عليه الجُلَّ كلَّ عَشِيَةٍ ويرقع ثَقلاً بالضحي ويُعرقُ

وقد عاب النقاد عليه هذه الصفة لأنها لم تعرف عند العرب في وصف خيل الحرب؛ ولكن ابن قتيبة دافع عنه فقال: "ولست أرى هذا عيباً؛ لأن الملوك تعد فرساً على أقرب الأبواب من مجالسها بسرجه ولجامه خوفاً من عدو يفجؤها أو أمر ينزل، أو حاجة تعرض لقلب الملك فيريد البدار إليها، فلا يحتاج إلى أن يتلوم على إسراج فرسه وإلجامه... فوضع الأعشى هذا المعنى ودل به على ملكه وعلى حزمه." (29)

فالعرب تمادحوا بالقيام على الخيل، وربطوها بالقرب من بيوتهم، ولكنهم أراحوها كل عشية من الجل واللجام... لأن حروبهم كانت تتم بالنهار غالباً... (30) على حين أن سياسة الملوك تغاير ذلك... وهذا ما نفذ إلى إدراكه الأعشى فنقل صورته إلى شعره طريقة ومعنى؛ مما يدل على أثر السياسة الحربية في تحولات شعره الفنية. ويستدل المرء بذلك أيضاً على نمطية التواصل الحضاري بين العرب والفرس فهي ليست نمطية طاغية؛ فملوك الحيرة يتمتعون باستقلالية خاصة ولهم شؤونهم العربية. وتتجسد بأشكال كثيرة كسياستهم في اجتذاب الشعراء إليهم؛ وعلاقاتهم الاجتماعية كالزواج. وذلك أشهر من أن يتوقف المرء عندها... فقد أرادوا الدعاية لأنفسهم، وليكون الشعراء أبواقاً لهم والثناء على صنائعهم، ولئلا يتجهوا إلى أعدائهم الخساسنة مثلاً. وكان الأعشى واحداً من الشعراء الذين مدحوا ملوك الحيرة وإن لم يكن الأشهر بينهم كالنابغة الذبياني وطرفة وليبد والمتلمس والحارث بن حنظلة... ومما تفرد به ملوك الحيرة في هذا الشأن أنهم دونوا الأشعار التي قيلت فيهم، ووضعت في قصورهم... (31) فملوك الحيرة وإن كانت مدنيته فارسية في وجوه كثيرة أهمها الوجه السياسي، لكنها في الوقت نفسه تعيش في نسغ الحياة العربية.

ومن هنا نستدل على أثر الحيرة في شعر الأعشى على كثرة ترده على اليمن وامراء الجنوب، وهو مانراه واضحاً في شعره. فرحلاته لم تكن

مخصوصة باليمن والشام وعمان... وإنما كانت إلى الحيرة بالدرجة الأولى، (32) ومنها إلى فارس.

2- رحلاته وتجواله

الأعشى شاعر جوال؛ رأى في الرحلات إلى أسواق العرب مكسباً لتجارته؛ ثم رأى في رحلاته إلى الأمراء والملوك كسباً للمال، وهو أول من سأل بشعره وجعله مهنة لاستدراار عطاء الممدوحين. (33) فالمال وسيلته لاقتناص اللذة والحصول على الشراب؛ لا يتوانى في بذله من أجلهما ولو كان من عطاء الممدوح شيء يباع لفعل في سبيل إشباع رغباته، كما فعل في جزء من عطاء سلامة ذي فائش الحميري (34)، فلما قدم إلى الحيرة وانغمس في الملهيات باع ما يملك من هدايا من أجل ذلك. فأين ما لاح له المال توجه إليه؛ ولهذا نحن نصح له أبياته التالية لذلك السبب ولا نرى فيها ما رآه الدكتور طه حسين؛ (35) ومنها: (36)

وَقَدْ طَقْتُ لِمَالِ آفَاقِهِ	عَمَّانَ فَحَمَصَ فَأَوْرِشَتَ لَيْمَ
أَتَيْتُ النَّجَاشِيَّ فِي أَرْضِهِ	وَأَرْضَ النَّبِيطِ وَأَرْضَ الْعَجَمِ
فَنَجْرَانِ فَالسَّرَوَ مِنْ حِمَيْرِ	فَأَيَّ مَرَامٍ لَهُ لَمْ أُرْمِ
وَمِنْ بَعْدِ ذَلِكَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ	فَأَوْفَيْتُ هَمَّيَ وَحِينَا أَهْمِ

والتجوال لم يكن في سبيل المال وحده كما يقر هو بذلك بقوله: (37)

وَمَا زِلْتُ أَبْغِي الْمَالَ مَتَى أَنَا يَافِعٌ وَلَيْدَا وَكَهْلًا حِينَ شَبْتُ وَأَمْرَدَا

وإنما كان أيضاً تزجية لهومومه، وإشباعاً لشهواته كما سيظهر من شعره وتصريحه به في أنماط كثيرة.... ويقر الدكتور طه برحلاته إلى اليمن والحيرة وينفي أن يكون اتجه إلى كسرى أو الشام وغيرها. (38) فرحلته إلى العراق عامة والحيرة خاصة ليس مدار شك؛ فهو يصعد من ثرثى باليمامة شمالاً فيصل إلى الحيرة التي تقع على ثلاثة أميال جنوب الكوفة؛ وبحذاء الفرات وعلى حدود البادية فيمدح أمراءها وملوكها؛ فينال عطاءهم كالنعمان وأخيه الأسود ومن ثم آخر ملوكها إياس بن قبيصة قبل اندلاع حرب ذي قار، (39) ويقضي وطره من حاناتها وقيانها؛ وهو يردد ذكرى لقائه بالنعمان بن المنذر في قصائد أخرى. (40)

وتؤكد زيارته للحيرة والعراق في ضوء أبياته السابقة وفي ضوء صفته
لفيضان نهر الفرات... في عدد من قصائده؛ ومنها قوله: (41)

أضحي بعائنة زاخرا فيه الغناء من المسائل
خشى الصراري صولة منه فعانوا بالكوافل
فترى الثبيط عشية راوي المزارع بالخوافل

فحين فاض نهر الفرات حمل سيلاً من الزبد والعيان؛ وخافه الملاحون
فاعتصموا بأواخر سفنهم؛ بينما امتد ماء الفيضان إلى أطراف بيوت النبط
ومزارعهم فرواها؛ والنبط جيل من سواد العراق؛ سموا بهذا الاسم (النبط)
لكثرة الماء عندهم وخروجه من الأرض. (42)

وبهذا كله فرحلته إلى العراق عامة وإلى الحيرة خاصة لا يشوبها شك؛
وتؤيدها أخبار كثيرة؛ منها أن النعمان أراد امتحان شاعرية الأعشى فحبسه في
بيت من بيوتها فأنشده قصيدته الرائية التي أولها: (43)

أزمت من آل ليلى ابتكارا وشطت على ذي هوى أن تزارا

وإذا كان لا يمتنع أن يكون قد قال قصيدته هذه في مدح قيس بن معد يكرب
فإننا نستدل على خبر احتباسه بقوله من القصيدة ذاتها:

فما أنا أم ما انتحالي القوا في بعد المشيب كفى ذاك عارا
وقيدني الشعر في بيته كما قيد الأسيرات الحمارا

أما رحلاته إلى بلاد فارس، ووفادته إلى كسرى فلا تمتنع لدينا عقلاً ولا
منطقاً؛ ولسنا ممن يرى ردها، (44) ولا نشك في أنها حدثت قبل حرب ذي قار.

ويؤيدنا في هذا قول الشاعر: (45)

قد طفت ما بين بانيقيا إلى عدن وطل في العجم ترحالي وتسياري

كما يؤيدنا الأصمعي وابن قتيبة وهما راويان ثقة، وكلاهما أكد وفادته على
كسرى في خبر حكاة ابن قتيبة قائلاً: "وكان الأعشى يفد على ملوك فارس ولذلك
كثرت الفارسية في شعره كقوله:

فلاشترين ثمانيا وثمانيا وثمان عشرة واثنين وأربعاً
من قهوة باتت بفارس صقوة تدع الفتى ملكاً يميل مصرعاً

بالجَلَسَانِ وَطَيِّبِ ارْدَائِهِ بِالْوَنِّ يَضْرِبُ لِي يَكُرُّ الإِصْبَعَا
وَالنَّايَ تَرْزَمُ وَبَرِّيطُ ذِي بُحَّةٍ وَالصَّنَجُ يَبْكِي شَجْوَةً أَنْ يُوضَعَا

وسمعه كسرى يوماً ينشد، فقال: من هذا؟ فقالوا: آسَرُوذ كُوَيْذ تازي؛ أي
مغني العرب، فأنشد: (46)
أَرَقْتُ وَمَا هَذَا السَّهَادُ الْمُؤَرَّقُ وَمَا بِيَّ مِنْ سَقَمٍ وَمَا بِيَّ مَغْشَقُ

فقال كسرى: فسروا لنا ما قال!! فقالوا: ذكر أنه سهر من غير سَقَمٍ ولا
عَشَقٍ!! فقال كسرى: إن كان سهر من غير سَقَمٍ ولا عَشَقٍ فهو لص!! (47).

فابن قتيبة يستدل على صحة الوفادة ورحلات الأعشى إلى بلاد فارس
بكثرة الألفاظ الفارسية. ومن ثم نجد أن هذا الخبر رواه عدد من الرواة الثقات
بعده وتابعهم في ذلك بعض المحدثين. (48)

وعلى الرغم من أن طبقات الديوان لم ترو الأبيات الأربعة السابقة فإن لفظة
ابن قتيبة تعد من الأهمية بمكان... فالألفاظ الفارسية أكثر دورانا في شعر
الأعشى من أي شاعر آخر. (49) وهذا ما سوف يتضح مما يأتي كله... فضلاً
عن أن الأبيات السابقة لها ما يماثلها تماماً في قصيدة على روي الميم، سنعتمد
عليها بعد قليل. أما ما يتعلق بوفادته على كسرى فإن المرء يعتقد بحدوثها لشهرة
هذا الملك واعتقاد الأعشى بأنه سينال خيراً وفيراً... ونعتقد أن إجابة كسرى
أوحسرمائه الأعشى لعطائه وقع بسبب تفسير المترجمين للمعنى الظاهري الذي
يعبر عنه الأعشى، وهم معذورون في ذلك لأنهم لا يعرفون ظرائق العرب الفنية
ولغتهم المجازية...

وإذا كان الأعشى قد حرم نعمة العطاء وهو الشغوف به فإنه اقتطف من
رحلاته إلى فارس كثيراً من الصور ونقلها إلى شعره؛ فحدثنا عن ولع فارس
بالخمر وشهرتها بصناعاتها، واعتنائها الشديد بالأزهار والحدائق؛ واتقان كثير
من أبنائها للغناء والعزف على أدوات الموسيقى التي نقلها بأسمائها الفارسية.
فالجَلَسَان: الورد الأبيض، أو قبة ينثر عليها الورد والريحان، والون: آلة وترية،
وكذلك الناي تَرْزَمُ، ولعله يشبه العود، والبربط هو العود ومعناه صدر البط،
والصنج آلة موسيقية على شكل دوائر توضع في الأصابع عند العرب، وهي آلة
وترية عند الفرس.

فالشاعر عرض في شعره لرحلاته ومشاهداته فكان مؤرخاً فنياً أولاً، ومن ثم قدم لنا مادة فنية أغنت موضوعاته وطرائقه الأسلوبية ثانياً.

ولعل الأثر الأهم في ذلك كله يكمن في الحيرة ذاتها؛ وكان أول ظهور لها على مسرح التاريخ يرجع إلى سابور بن أردشير أو أبيه حوالي سنة (240م) حين أمر ببنائها، وجعل عليها عمرو بن عدي كأول أمير عربي تابع له، (50) ثم بنى النعمان بأمر من يزدجرد (الخورنق) ليسكن فيه ابنه بهرام. (51) وأصله فارسي (خورنكاه) كما بُني فيها قصر السدير، وأصله فارسي مكون من (سه: ثلاث، ودله: القباب) ومعناه: ذو القباب الثلاث (52) وكلاهما ورد في شعر الأعشى وغيره. (53)

3- أثر مدنية الحيرة في شعر الأعشى

لا شيء أدعى إلى إبراز شخصية الإنسان ولا سيما الأديب من أن يتغذى أدبه من معين الآخرين. ولعل تأثر الأعشى بفارس ومدنيتهما، وما أنتجته من ضروب السياسة والحياة الاجتماعية والعمرانية قد أخذ يتضح لنا، دون إهمال الجوانب الثقافية.

ولما كانت الحيرة صنيعة فارسية بالدرجة الأولى فإن مدنية فارس قد انتقلت إليها؛ وصارت قبلة الشعراء لما عرف عن ملوكها من إكرام لهم واجتذابهم.

فالحيرة جزء لا يتجزأ من مدنية فارس، وقد تولدت من رحم تقدمها، ورقى فنونها وعاداتها.... وازدهار عمارتها من دون أن ننكر عليها جملة من السمات العربية.

فالفرس كانوا مغرمين بالأزهار وأصناف الورد واعتنوا بها، وربوها مع جملة من ضروب الرياض الأخرى؛ ومنهم من استحم بالماء المعطر. (54)

ولهذا وجدنا الحيرة تحذو حذو فارس، ويتضح لنا هذا من شعر للأعشى مدح به إياس بن قبيصة واليها الأخير فنقل لنا في أبيات أربعة إحدى عشرة زهرة؛ بعد أن كان سجل ظاهرة انتشار حانات الخمر وكيفية تقديمها للشاربين - وهذا كله ورد في الأبيات التي سبق ذكرها قبل قليل - فقال أيضاً: (55)

بطوفُ بها ساقِ علينا مُثَوِّمٌ خفيفٌ نقيفٌ ما يزال مَقْنَمًا
بكأسٍ وإبريقٍ كان شرابه إذا صبَّ في المِصْحاة خالط بُقْمًا

لَنَا جُلُوسَانِ عِنْدَهَا وَيَنْفَسِج
وَأَسَى وَخَيْرِيَّ وَمَرْقُ وَسُوسِنَ
وَشَاهَسُنْقَرَمِ وَالْيَاسَمِينَ وَنَرْجِسَ
وَمُسْنَقَى سَيْنِينَ وَوَنَّ وَبَرِيظَ
وَسَيَسْتَبِيرَ وَالْمَرْزُجُوشَ مُتَمَنِّمًا
إِذَا كَانَ هَيْثَرَمَنْ وَرَحَتْ مُخَشَّمًا
يُصَنِّجُنَا فِي كُلِّ وَجْنٍ تَغْيَمًا
يَجَاوِبُهُ صَنْجَ إِذَا مَا تَرْتَمًا

ويظل تأثير الحيرة بأزهارها وعاداتها الاجتماعية؛ وضروب غنائها وأنواع آلاتها الموسيقية، وبالألفاظ الفارسية المنقولة من فارس إليها بارزاً في أشعاره الأخرى ولو توجه بها إلى أحد أمراء الجنوب كما في مدحه لسادة نجران من بني عبد المدان، في قوله: (56)

وَشَاهِدُنَا الْوَرْدَ وَالْيَاسَمِيَّ
وَمِزَّةَ رُنَا مُعَمَّلَ دَائِمَ
فَإِي الثَّلَاثَةِ أَزْوَى بِهِمَا
مَخَافَةَ أَنْ سَوْفَ يُذْعَى بِهِمَا

فنحن نشدد على أثر الطبيعة والرياض في شعر الأعشى كما تبدى حتى الآن من الرحلات والحيرة غير أننا نترك حديقة الأزهار، ومظاهر الترف الإنساني فيها لنجمل القول في مجالس الخمر والغناء وما التصق بهما من ضروب الفنون كالرقص، وما رافقهما من ألحان وأدوات موسيقية.... وكلها فارسية كما يتضح من الأخبار والأشعار. فقصور الحيرة وبيوت أشرافها وحاناتها كانت تموج بالقيان وطالبي اللهو والعبث. وقيل: إن بهرام جوربن يزدجرد الذي نشأ فيها قسّم أيامه بين اللهو والطرب والتصيد واللعب، وكان يخرج على ناقته ويردف "جاريته أزادوار الصناجة ومعها صنجها، واستصحب زُكَيْرَةَ من الراح وجام ذهب وسار إلى المتصيد" (57).

فالحيرة بمدنيّتها الاجتماعية والعمرانية صارت محط نظر الأعشى وهو المعروف بإقباله على الذات وإزهاق ماله في سبيل الخمرة والمرأة؛ التصق بهما منذ كان يافعاً في اليمامة وحضر مجالس الندامي وراود الحانات وعرف القيان كهريرة وأختها خليدة... فالحيرة لبّت رغباته وقدمت له من المعطيات الفنية والفكرية والاجتماعية والملاحظات الطبيعية ما لم تقدمه أي حاضرة أخرى.

لهذا كله ظهر أثرها في شعره لفظاً وطريقة أسلوبية وموضوعات... فصارت شعره متحفاً لأدوات الموسيقى، وأنواع اللباس والحلي، والأثاث، ومعجماً لأنماط

الخمرة وكيفية شربها، وصفاتها ومستودعاً لعادات اجتماعية في مجالس اللهو والشراب والغناء... وما استمدته منها من ضروب فنية ولغوية.

فالخمر التي كانت وراء عدم إسلامه (58) هي التي أدت إلى شهرته حتى عُذَّ وَصَّافُهَا عند عدد من الباحثين. (59) وصور مجالس الخمرة واللهو تظهر لدى عدد من الشعراء الذين عاشوا في الحيرة كعدي بن زيد والمنخل اليشكري ولدى الوافدين إليها كالنابغة وعمرو بن كلثوم (60) بيد أن الأعشى يظل متفرداً دونهم، وهو يحتفظ بصور كثيرة للشرب وطريقته ومجالسة الندامى. فهو لا يتورع عن إزهاق المال لأجلها لأنها غاية عنده؛ ورائحة الخمر تفوح من شعره ممزوجة بصوت المغنيات ورقص الراقصات وألحان أدوات الموسيقى...

وبهذا تجاوز مفاهيم العرب، فكان أحدهم يصف الخمرة في إطار غزله وتعلقه بالمرأة أو لإظهار كرمه والمباهاة بفروسيته، ونذر أن كانت وجهاً لرؤية فلسفية كما تبيناه في معلقة طرفة بن العبد. (61)

فالأعشى وصف الخمرة لذاتها ووصف أدواتها وسقاتها وبائعها وحنانها؛ أولع بها في حياته وفي شعره، وحين أجاد بوصف أثرها واعتمالها في النفوس جعل القيان وسيلة لإغراء الندامى ومغازلتهم للإقبال على طلبها وإمعاناً في إظهار حالة النشوة وطلب اللذة. فهو يصف لنا تجربته في إزهاق ماله في سبيل الخمرة ويبين طريقة دفعه له مع صاحب حانة من الحانات فيقول: (62)

فَقُلْتُ لِمِصْصَفِنَا: اعْطِنِي	فَلَمَّا رَأَى حَضَرَ شُهُادَهَا
اضْءَاءَ مِظْلُتَهُ بِالسُّرَا	ج، وَاللَّيْلِ غَامِرُ جَدَّادَهَا
دِرَاهِمَنَا كُلُّهَا جَيِّدَ	فَلَا تُخَيِّسْنَا بِتُنْقَادَهَا
فَقَامَ فَصَبَّ لَنَا قَهْوَةً	تُسَكِّنُنَا بَعْدَ إِرْعَادَهَا

أما في قصيدته التي مدح بها إياس بن قبيصة الطائي والي الحيرة الأخير فإنه وقف عند وصف مجلس الخمرة بما انطوى عليه من مجون القيان، وسكرهن فقال: (63)

فَتَرَى الشَّرْبَ نَشَاوَى كُلِّهِمْ	مِثْلَ مَا مُدَّتْ خُصَاصَاتُ الرُّبَيْجِ
بَيْنَ مَغْلُوبٍ لَيْلٍ خَدَّةَ	وَحَذُولِ الرَّجُلِ مِنْ غَيْرِ كَسَخِ
وَشَغَامِيمِ جِسَامٍ بُلِّنَ	نَاعِمَاتٍ مِنْ هَوَانٍ لَمْ تُلَخِ

كالتمثيل عليها خال
ما يُوارين بطون المكتشع

وللساقى صفات، ولباس خاص به وزينة يتزين بها تميزه من غيره فيقول:
(64)

يسعى بها ذو زجاجات له نطفة
مقلص أسقل السربال مغتمل

ويقول: (65)

فجال علينا بإيريق
مخضب كف يفرض صاها

وفي صميم ذلك كان يصف أدوات الخمرة كما في قوله: (66)
ولقد شهدت التاجر الأ
مان موروداً شرابه

بالصحن والمصحاة والـ
إيريق يحجبها علاية

ويتضح من هذا الوصف أنها بأسمائها الفارسية، وكذلك يظهر حين يحدثنا
عن طعمها كما في قوله: (67)

وتقتر عن مشرق بار
كشوك السيال أسف الثور

كان جنياً من الزنجيب
لخالط فاهها وأزياً مشورا

واستفقط عانة بعد الرقا
د ساق الرصاف إليها غديرا

وهي خمرة معتقة في مدينة بابل العراقية يشربها وحوله الراقصات فيقول: (68)

ولقد شربت الخمر تر
كض حولنا ترك وكابل

كدم الذبيح غريبة
مما يعثق أهل بابل

بل هي خمرة خسروانية لا يطيب له شرابها إلا وسط مجلس لهو وغناء
زينت زواياه الأزهار والأوراد؛ فتفوح منه رائحة العطر فيقول (66)

وعلال وظلال بار
وفليج المسك والشاهيستقرن

وطلاع خسرواني إذا
ذاقه الشيخ تغنى وأرجحن

والخمرة الحارية المنسوبة إلى الحيرة لا يشربها إلا في باطية فارسية
وبإيريق فارسي فيقول: (70)

وشمول تحسب العين إذا
صققت وردتها نور التبج

مثلُ نكبي المسكِ ذاكِ ريحُها صبيها الساقى إذا قيل: توح
من زقاق الشجر في باطية جوتة حارئة ذات رَوْح
ذات غور ما تبالي يومها عرف الإبريق منها والقذخ

وقد يقول قائل: إن الأعشى تأثر تأثراً كبيراً بمذهب عدي في خمرياته (71)، وإن لم يبلغ عدي مبلغ الأعشى في مجونه وخلاعته... ولكننا نرى أن الأثر إنما هو قادم من مدينة الحيرة فهي بيئة الخمر الأولى في شمالي الجزيرة العربية؛ وهي بمدنيتها الفارسية العربية وامتلائها بأنماط اللذة ومجالس الغناء أثيرة إلى قلبه... فيها انغمس انغماساً لا نظير له في الملذات، فأنشد شعره على قرع الكؤوس وتمایل خصور الحسناوات وأنغام القيان وأصوات آلات الموسيقى الفارسية... ومن نراه يسجل صورة لحياة الحانات وروادها لا يبلغ مبلغ الأعشى، حتى عدّه النقاد أستاذ المجون والخمرة وأستاذاً للأخطل وأبي نواس، (72) ومن أوضح الأدلة على هذا قوله: (73)

خالط القلب هموم وخزن وانكار بعد ما كان اطمأن
فهو مشغوف بهند هائم يرعوي حيناً وأحياناً يحزن
بلعوب طيب أردائها رخصة الأطراف كالرئم الأعن

ثم يقول وقد جلى همومه الكثيرة بفتاة لعوب أنسته شيئاً منها:
وإذا الدن شربنا صقوة أمروا عمراً فناجوة بدن
بمئاليف أهائوا مالهم لغناء وليلغب وأدن
فترى إبريقهم مسترعفاً بشمول صققت من ماء شتن

فهذه القصيدة لا تجعل الخمرة مجلاة لهم الشاعر وإنما تذهب إلى أكثر من هذا فهي وأمثالها دليل على مذهب الشاعر في مطالع قصائده التي افتتحها بوصف الخمر... مما يدل دلالة واضحة على أثر الحيرة في شعره مثلما أثرت في غيره فبدأ بعض قصائده بالخمرة كما في معلقة عمرو بن كلثوم. (74)

وإذا ذكر الأعشى الأطلال في بعض مقدمات قصائده سرعان ما ضاق بمواقف الوداع والترحال المعروفة في الشعر الجاهلي فتراه يتبرم منها ويسرع إلى الحديث عن مجالس الخمرة ومن ثم مجالس اللهو والعبث.

فمطالع قصائده، والإطالة في الحديث عن الخمرة والمرأة بوصف سافر
إنما هو صورة صارخة لأثر الحانات والقيان اللاتي التقاهن في الحيرة أكثر من
غيرها... ولهذا جاء غزله غزلاً وجودياً مادياً غير عابئ بطهارة الحب ونظافة
النفس وعفة الغزل. فالمرأة في حياته وشعره ليست إلا مغنية "ورقاء وجلسة
خضراء، وراقصة لينة الخصر عبلاء". (75)

وحينما يمدح الشاعر الأسود بن المنذر يصفه بأنه يهب الشعراء الإبل
الكريمة السمينية فيشبهها بالبستان (وهي كلمة فارسية) بمعنى النخل وكأنها تحنو
على صغارها؛ وهن (الدروق) وهي كلمة فارسية فيقول: (76)

يَهْبُ الْجِلَّةُ الْجَرَّاجِرُ كَالْبَسِ
سَنَ تَحْنُو لَدَرْتَقِ أَطْفَالِ

والبغايا يركضن أكسية الإضرير
والشعرعبي ذال الأذيال

وهو يهب الجواري والراقصات اللواتي امتن البغاء... ومنح الجواري مما
عرف في الحيرة وهي عادة لدى السادة من فارس. فقد روى القفطي أن الحارث
بن كلدة "كان قد عالج بعض أجلاء فارس فبرأ، وأعطاه مالا وجارية سماها
الحارث سمية". (77)

فالقيان والغناء عرفا بفارس مثلما عرفا بالحبشة، ولهذا فليست الحبشة
وحدها مصدر الغزل الماجن الذي نجده لدى العرب عامة ولدى الأعشى
خاصة؛ (78) وإنما هو راجع لدوافع ذاتية وموضوعية عنده مرتبطة بالمؤثرات
التي عايشها ورآها في الحيرة وبلاد فارس، بل في بيئة اليمامة.

ونذكر في هذا المقام أن الشاعر يشير غير مرة إلى القيان والبغايا بأسمائهن
كهريرة وخليدة وقتيلة وتيا وجبيرة، ويفصح عن طريقة ممارسة البغاء؛ وهو ما
لم نجده عند غيره. (79) فالإماء في شعره لا يتعفن ولا يتحرزن من الرجال؛
ويشترطن عليهم الأجر المفروض مقابل اقتناص اللذة فيقول: (80)

وَقَبْلَكَ سَاعَيْتُ فِي رَبِّبِ
إِذَا نَامَ سَامُرُ رُقَابِيهَا

تَنَازَعْنِي إِذْ خَلَّتْ بُرْدَهَا
مَقْضُوءَةٌ غَيْرَ جَابِيهَا

فَلَمَّا التَقِينَا عَلَى بَابِهَا
وَمَدَّتْ إِلَيَّ بِأَسْبَابِهَا

بَذَلْنَا لَهَا حُكْمَهَا عِنْدَنَا
وَجَدْنَا بِحُكْمِي لِأَلْهِى بِهَا

فَطَوْرًا تَكُونُ مِهَادًا لَنَا
وَطَوْرًا أَكُونُ فَيَعْلَى بِهَا

فللبغيّ أماكن خاصة يأتيها الطارق فتفتح له الباب ثم تفرض عليه المال... ومن ثم يصور ممارسة البغاء بشكل واقعي مكشوف... مما يدل على أن شعره يفيض بالشهوة العارمة مثلما هي حياته التي لم يستقر فيها على امرأة حرة، فإذا ما تزوج بإحدى الحرائر سرعان ما طلقها. (81) فحياة المدنية الفارسية التي انغمس فيها في الحيرة وامت طباعة الذاتية، فصدر عنهما في حياته وفي شعره.

وهكذا اتضح لنا أن الشاعر إنما هو رجل عبثي في حياته وفي شعره ألتف ماله في طلب الخمرة واللذة، ولهذا حين وصف مجالس الخمر لم يتعرض لعقيدة من جالسهم أو رافقهم في سفره؛ ولا انعقد شعره على تحليل فكري عميق لظاهرة شيوع الخمرة والحانات في الحيرة... وإنما رصدها رصداً تاريخياً؛ وكذلك فعل حين نقل إلينا الوجه الآخر لتلك الحانات ممثلاً بالقيان والإماء وبائعات اللذة... وقدم لنا ذلك بصور فنية طريفة... وقد أبى أن يترك هذه المجالس العبثية دون أن يؤرخ للغناء وأصواته وآلاته. والغناء منبع العاطفة، وكل منفعل يتغنى بكلام يلائم حالته النفسية وميوله؛ ويأتي بأوزان تنسجم مع حالته في الوقت الذي يعبر فيه عن غرض من الأغراض المعنوية...

وبهذا كله تصبح اللغة صدىً لذلك كله وتصبح في الوقت نفسه المعول الأول في اكتشاف السر الذي يكمن وراءها... وتبقى اللغة الشعرية على مجازيتها مختزنة لدلائل كثيرة.

وحين ندرس شعر الأعشى فإننا نقف أمام شاعر جعل تجربته الشخصية بكل مثالبها ومناقبها مادة فنه؛ فشعره الوجداني يستقي صوره منها ويعزفها على أنغام خفيفة رشيقة عذبة تتمايل إيقاعاتها كما تتمايل خصور الحسنات على أنغام الآلات الموسيقية الفارسية. وإذا كان الغناء أشد ارتباطاً بالموسيقى فإن الموسيقى أساس الشعر؛ وعزف الأعشى شعره على إيقاعات عذبة مثيرة فاستحق بجدارة أن يكون أول من لقب "صنّاجة العرب"، (82) وهو بحق أشعر الناس إذا طرب. (83) فالغناء الموقّع وأسماء المغنين وآلات الطرب بأسمائها الفارسية صار جزءاً من فنه، فجبل به. فمشاهداته لآلات الطرب لم تكن مشاهدة محايدة، بل صارت جزءاً هاماً في صياغته الشعرية، وإيقاعاتها مقسمة كإيقاعات موسيقاها وترجيع صوت الغناء، مما جعله يبني القصيدة على وزن يناسب ذلك كوزن الرمل في قوله: (84)

وطنا بيزر حستان صوئها عند صنّج كلما مسّ أرّن

وَإِذَا الْمُسْمَعُ أَفْنَى صَوْتُهُ عَزَفَ الصَّنَجُ فَنَادَى صَوْتُهُ وَنَ
وَإِذَا مَا غَضُّ مِنْ صَوْتَيْهِمَا وَأَطَاعَ اللَّحْنَ غَنَّتَا مَغْنُ

وهذا يدل على أن الجملة الفارسية أو العربية المغناة إنما هي جملة إيقاعية ببنيتها وهي مرافقة للصنج. فالصناجة هو الذي يعزف بالصنج، والصنج آلة موسيقية فارسية أصلها (جنك) وجدت قبل ألفي سنة من الميلاد، وهو ذو أوتار، أما الصنج العربي فهو دوائر نحاسية وقد تربط بالدف-(85) والطنبور فارسي معرب، والون كذلك؛ وهو الونج في فارس؛ وهما آلتان شبيهتان بالصنج.(68) أما المسمع فهو المغني والمسمعة المغنية، وقد يكون أحدهما مغنياً وعازفاً، فَيَرْجَعُ أحدهما الغناء على أوتار الصنج كما يفهم من قوله:(87)
وَمُسْتَجِيبٌ تَخَالَ الصَّنَجُ يُسْمِعُهُ إِذَا تُرْجِعُ فِيهِ الْقَيْنَةُ الْفَضْلُ

وقد يكون أحدهما مغنياً يرافقه ضاربون على الصنج والآلات الموسيقى
كما في قوله:(88)

وَمُسْتَمْعَتَانِ وَصَنَّاجَةٌ تُقَلِّبُ بِالْكَفِّ أوتَارَهَا
وَيَرْبِطُنَا مَغْمَلٌ دَائِمٌ فَقَدْ كَادَ يَغْلِبُ إِسْكَارَهَا
وَذُو ثَوَمَ تَيْنٍ وَقَاقِزَةٌ يَغْلُ وَيُسْرَعُ تَكَرَّارَهَا
ثَوَقِي لِيَوْمٍ وَفِي لَيْلَةٍ ثَمَانِينَ تَحْسِبُ إِسْتَارَهَا

ولا يمكن أن ينسى أحدنا الألفاظ الفارسية لأدوات الغناء والخمرة وما تفعله المغنية فنقول: (الصنج، البربط وهو العود- والقاقزة- وهو إناء فارسي من آنية شرب الخمرة- والإستارة- معرب جهاز الفارسية- أي أربعة). فإذا شربوا بالإناء الصغير (القاقزة ثمانين شربوا بالإستارة- الإناء الكبير أربعة....

ولنتأمل في هذا المزج العجيب بين آلات الموسيقى والغناء والشرب لتدل على انفعال الأعشى بمجالس اللهو والطرب. فالإستارة التي حصلت في حياته في حانات الحيرة تلقاها بمفاهيم وانفعالات جعلته يسبح في عالم من الصور الطريفة الواقعية المثيرة، والألفاظ الرشيقة العذبة، والأوزان الخفيفة الحركة... مما جعله يُقسَم إيقاعاته الشعرية على أساس من إيقاعات الكلمات الغنائية بألفاظها الفارسية، وبانفعال مطرب.

وبهذا لا يخفى على أحد أن الغناء الذي تحدث عنه الأعشى إنما هو غناء فارسي وكذلك آلات الموسيقى... وإذا كان العرب في الجزيرة العربية قد عرفوا الغناء فإنه لم يكن بمستوى ما عرف بالحيرة وفارس، (89) وكلنا يعرف أن أشهر من نقل غناء الفرس إلى داخل الجزيرة العربية، الحجاز خاصة، على نطاق واسع إنما هو سعيد بن مسجح المتوفى نحو 85هـ/ 704م. وعلى الرغم مما فعله في تهذيب أنماط الغناء وجعلها ملائمة للذوق العربي تبقى فارس والحيرة مصدرا عظيما لاجتلاب الغناء وآلات الموسيقى إلى البلاد العربية في العصر الجاهلي وبعده. (90)

هكذا اتضح لنا أن موضوعات شعر الأعشى في الخمرة والغزل بلغت مرتبة عالية في التعبير عن أنواع الغناء والملاهي التي استمدتها من فارس أكثر من غيرها، وهو الذي يقول: (91)

من كل ذلك يومٌ قد لهُوتُ بهُ
وفي التجارب طولُ اللهُو والغزلُ

بل بلغ من تعهره أن اعترف به في قوله: (92)
ولقد أتى لك أن تفهيم
ق من الصبابة والدعارة

وبهذا لم يعد الشعر لديه مجرد تصوير لفظي أو زخرف فني، بل ليس مجرد نقل للواقع الذي يعيشه؛ وإنما انتزع من حياته اللاهية العابثة صوراً تأثرت بمجالس الغناء وإيقاعات الموسيقى، وعبث المجان والقيان؛ كما مر من قبل وكما في قوله: (93)

فدخلتُ إذ نَامَ السَّرْقِي	بُ فَبَيْتُ دُونَ ثِيَابِهَا
حتى إذا مَا اسْتَرَسَلْتُ	مِنْ شِدَّةٍ لِّلْعَابِهَا
قَسَمْتُهَا قَسَمِينَ كُـ	لَّ مُوجَّهٍ يُرْمَى بِهَا
فَتَنَيْتُ حَيْدَ غَرِيرَةٍ	وَلَمَسْتُ بَطْنَ حِقَابِهَا
كَالْحَقَّةِ الصَّفْرَاءِ صَا	لِكَ غَبِيرُهَا بِمَلَابِهَا
وإذا لَنَا تَسَامُورَةٌ	مَسْرُوعَةٌ لَشَرَابِهَا
وتظلل تجري بيننا	ومقدّم يسبقني بها
هَزَجٌ عَلَيْهِ الثُّومَتَا	ن إذا نَشَاءُ عَدَا بِهَا

فمن يتأمل الأبيات يدرك بجلاء كيف وظف لإيقاعاته ألفاظاً رفيقة تتناسب دلالة مع موضوعه ومع انفعالاته؛ وتعبّر في آن معاً عن الجو الصاخب؛ ولهذا اختار وزن مجزوء الكامل. فالألفاظ الفارسية المضمّنة في المقطع السابق لم تشعّر أحداً بغرابتها؛ فقد أصبحت جزءاً أصيلاً من اللفظ الإيقاعي الموضوعي الدال على براعة الأعشى وقدرته في استعمالها وتوظيفها مثل (الملاب - لفظ فارسي - وهو كل عطر سائل - والتأمورة كذلك وهي صومعة الراهب، وكذلك حقة يجعل فيها الخمر). (94)

فالأعشى لم ينطو على نفسه، ولم يخجل من إشهار تجربته التي عاينها أو عاشها في الحيرة وغيرها فنقل ذلك إلى شعره بكل وضوح وإثارة... فأمده بطرائق فنية جديدة لم يعرفها غيره من الشعراء، وأكثر من استعمال الأوزان الخفيفة والمجزوءة لأنها أليق بصفة الغناء وإيقاعات الموسيقى، ولهذا غنى المغنون بأكثره. (95)

بهذا كله اتضح لنا أن هناك علاقات لغوية جديدة نشأت في صميم أنساق الصور الشعرية؛ فاغتنت المفردات دلالة؛ وعظم حجم المعجم اللغوي، وتنوعت الأساليب وتجددت بعض الطرائق الفنية، وازداد الإيقاع حلاوة ورقة حين وفر الأعشى لشعره صفة الغنائية وأدخل فيه أنماطاً من الإيقاعات المستمدة من ضروب الغناء وإيقاعات آلات الموسيقى... فكان يصرّح غير مرة في القصيدة الواحدة، (96) ما عدا النمط الإيقاعي التقسيمي والحركي في داخل البنية التركيبية للقصيدة. (97) وهذا يدفعنا إلى القول إن معرفة الأعشى بفارس تتجاوز الأثر المدني إلى معرفة اللغة الفارسية دلالة.

في ضوء ما تقدم ثبت لنا أن مدنية الحيرة بوجهها الفارسي فالعربي كانت أهم مصادر متّعه؛ ومن أهم المؤثرات في شعره إن لم تكن الأعظم... والحيرة نفسها في كل ما قامت عليه تمثل وجهاً متقدماً للثقافة الفارسية التي أثّرت هي الأخرى في شعر الأعشى.

وهي في الوقت ذاته تؤكد عظمة الاتصال الحضاري بين العرب والفرس في العصر الجاهلي؛ فالحيرة صهرت في نسيجها الاجتماعي عادات فارس، ثم صهرتها في صميم النسق الاجتماعي العربي؛ وكذلك فعلت في المؤثرات الثقافية الأخرى وحين أتيح لهذا الاتصال أن يتعمق بمجيء الإسلام ظهرت الحضارة الإسلامية على أيدي أبنائها كلهم بصورة عظيمة.

4- الأثر الثقافي

تعد مجالس الغناء واللهو، وما يتصل بها من موسيقى وأدوات واحدة من أشكال الثقافة... وكذلك العمارة وطرائق تنظيم الرياض وزراعة الأشجار والأزهار والاعتناء بها واستخلاص العطر من بعض منها. ومثل ذلك يقال في الطعام وألوانه والشراب وأدواته وكيفيته، والحلي وصنوفه، والأثاث وأشكاله، والقوارب والسفن وطرائق صناعتها وموانئها التي تبحر منها أو تستقر فيها... والصناعات الأخرى الكثيرة والمتنوعة. (98)

وما من أحد ينكر أن مدنية فارس، وما كانت عليه الحيرة من غلبة هذه المدنية ولا سيما مجالس الخمر والغناء على غيرها تعد الأثر الأهم في شعر الأعشى. وسنلمّ ببعض الصور الثقافية الأخرى؛ دون أن ننسى أثر الأيام والحروب بين فارس وغيرها في شعر الأعشى كوجهه من وجوه الثقافة التاريخية.

وقد أدركنا أن الوجه الأسبق أوضح في حياة الأعشى وشعره؛ بينما صور الثقافة الأخرى أوضح في شعره لفظاً (99) ومعنى. وهذا كله يدل على أن الشاعر الأعشى كان متفتحاً ذا عقل مستنير؛ اقتطف من الثقافات التاريخية للشعوب، والحياة المدنية التي تعيشها مادة أثرت موضوعاته وجددت في طرائقه الفنية. وأكد بهذا أن اللغة العربية قادرة على صهر أي لفظ أجنبي في قوالبها إذا توافر لها أبناء مبدعون... فالمعرب أو الدخيل من الألفاظ الفارسية قديمة في الشعر الجاهلي قبل الأعشى. فالسراب والمسك والخورنق والخذق والدخارص وغيرها مما ذكره الأعشى كانت معروفة في القديم، وصارت جزءاً من بنية العربية. (100)

ولكن هذا لا يعني أنه لم يستعمل ألفاظاً فارسية أخرى لم نجدها في شعر غيره كما ورد كثير منها من قبل وكما هي عليه كلمة (ديسق والدشت والتباين والقنديد والديابوذ والأرنديج والصلاب والتامورة... وأسماء الأماكن بلفظها الفارسي مثل (سِيلَحُون وصَرِيفُون). (101) بل إن المرء ليزعم أن ما دخل شعر الأعشى من الألفاظ الفارسية لا يقل عن مائتي لفظ.

وهذا يجعلنا نعتقد أن التأثير اللغوي في شعر الأعشى أعظم بكثير من ظاهرة التأثير الخارجي؛ ونزعم بأنه كان يعرف كثيراً من الألفاظ دلالة وتصرفاً عن وعي ودراية وكأنه أحد أبناء الفارسية. ويؤكد هذا أن الأثر اللغوي لا

يُتَحَصَّرُ فِي مَوْضُوعٍ دُونَ آخَرَ؛ وَإِنْ بَرَزَ بِشَكْلِ مَلْحُوظٍ فِي مَوْضُوعٍ الْغَزْلِ
وَالْخُمْرَةِ... وَمَنْ يَتَأَمَّلُ شَعْرَهُ يَدْرِكُ أَنَّ عِدَّةً مِنَ الْأَلْفَاظِ الْفَارْسِيَّةِ قَدْ اسْتَعْمَلَ فِي
صِفَةِ الصَّحْرَاءِ كَقَوْلِهِ: (102)

وَبِيدَاءٍ يَلْعَبُ فِيهَا السَّيْرُ بَلَّا لَا يَهْتَدِي الْقَوْمُ فِيهَا مَسِيرًا

وَيَصِفُ الثَّوْرَ الْوَحْشِيَّ فَيَصِفُهُ وَكَأَنَّهُ لِبَسَ دِيَابُودًا فَارِسِيًّا مَنْسُوجًا عَلَى
نِيرِينَ وَتَسْرِبِلَ بِالْأَرَنْدَجِ وَهُوَ الْجِلْدُ الْأَسْوَدُ فَيَقُولُ: (103)

عَلَيْهِ دِيَابُودٌ تَسْرِبِلُ تَحْتَهُ أَرَنْدَجٌ إِسْكَافٍ يَخَالِطُ عِظْلِمًا

فَالْأَثَرُ الْلُغَوِيُّ مَادَّةٌ تَقَافِيَّةٌ غَنِيَّةٌ أَمَدَتْ شَعْرَهُ بِأَشْكَالٍ لُغَوِيَّةٍ وَطَرَائِقَ فَنِيَّةٍ
عَظِيمَةٍ أَشْرَنَّا إِلَى كَثِيرٍ مِنْهَا مِنْ قَبْلُ... فَهُوَ حِينَ يَحْدِثُنَا عَنِ اللَّبَاسِ يَعْضُرُ
لِلدِمَقْسِ وَالتَّبَابِينِ وَالدِّيَبَاجِ وَغَيْرِ ذَلِكَ كَقَوْلِهِ: (104)

كَأَنَّ ثِيَابَ الْقَوْمِ حَوْلَ عَرِينِهِ تَبَابِينُ اثْتِبَاطٍ إِلَى جَنْبِ مُخَصَّدٍ

فَالْتَّبَابِينُ لَفْظٌ فَارِسِيٌّ مَكُونٌ مِنْ ثَنِّ بَانَ، وَمَعْنَاهُ حَامِي الْجِسْمِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي
مَعْرِضِ صِفَةِ أَسَدٍ افْتَرَسَ أَقْوَامًا فَتَرَى ثِيَابَهُمُ الْمَمْرُقَةَ الْقَصِيرَةَ حَوْلَ عَرِينِهِ كَأَنَّهَا
تَبَابِينُ النَّبْطِ وَالْفَرَسِ... وَهَذَا الْبَيْتُ مِنْ قَصِيدَةٍ يَمْدَحُ بِهَا النُّعْمَانَ.

وَكَانَ كَسْرِيٌّ قَدْ حَبَا هَوْدَةَ بْنَ عَلِيٍّ بِالتَّاجِ وَالْحُلِيِّ وَالدِّيَبَاجِ فَأَبَى الْأَعَشَى إِلَّا
أَنْ يُورَخَ لِذَلِكَ وَيَمْدَحَ هَوْدَةَ بِصِفَاتِ الْمُلُوكِ فِي لِبَاسِهِمْ وَعَزَّتْهُمْ فَقَالَ: (105)

مَنْ يَلْقَى هَوْدَةَ يَسْجُدُ غَيْرَ مُتَّئِبٍ إِذَا تَعَصَّبَ فَوْقَ التَّاجِ أَوْ وَضَعَا

لَهُ أَكَالِيلُ بِالْيَاقُوتِ زَيْنَهَا صَوَّاعُهَا لَا تَرَى عَيْنًا وَلَا طَبْعًا

وَكُلُّ زَوْجٍ مِنَ الدِّيَبَاجِ يَلْبَسُ أَبُو قَدَامَةٍ مَخْبُوءًا بِذَلِكَ مَعَا

فَهَذَا الْنَمَطُ مِنَ اللَّبَاسِ وَالتَّزِينِ بِالْحُلِيِّ مِنْ خَصَائِصِ مُلُوكِ فَارِسٍ؛ وَقَلَدُوهُمْ
مِنَ الْعَرَبِ مَنْ كَانَ تَابِعًا لَهُمْ... .. فَنَقَلَ الْأَعَشَى ذَلِكَ كُلَّهُ... (106).

وَتَبَقِيَ الثَّقَافَةُ التَّارِيخِيَّةُ وَلَا سِيَّمَا أَيَّامُ فَارِسٍ وَحُرُوبُهَا مَادَّةٌ غَنِيَّةٌ اسْتَقَى مِنْهَا
الْأَعَشَى صُورَهُ الشَّعْرِيَّةَ، فَأَدْخَلَهَا فِي مَوْضُوعَاتِهِ وَأَغْرَاضِهِ؛ وَرَبَّمَا عَرَضَهَا
عَرَضًا يَدُلُّ عَلَى فِلَسَفَتِهِ فِي الْحَيَاةِ وَالْكُونِ.... فَقَدْ اسْتَعْمَلَهَا فِي صَمِيمِ أَغْرَاضِهِ
الشَّعْرِيَّةِ مَدْحًا أَوْ فَخْرًا أَوْ هَجَاءً... (107)

فهو حينما يمدح رجلاً من كندة يقال له ربيعة بن حَبْوة يصف لنا كيف
وصل الفرس إلى اليمن ونزولهم في قصر رَيْمان أحد قصور ظفار القديمة
فيقول: (108)

يا مَنْ يَرى رَيْمانَ أمـ سى خاويًا خرباً كِعباً
من سَوقَةٍ حَكَمَ ومن مَسَلِكٍ يُعَدُّ له ثواباً
بكرتَ عليه الفرس بعد من الحُبش حتى هُدَّ باباً

وأرّخ لمعركة (ساتيدما) في مدحه لإياس بن قبيصة، وهي إحدى أيام
الفرس والروم؛ وضربها مثلاً للاعتبار فقال: (109)

كم رأينا من أناس هلكوا ورأينا المرء عمراً بطلخ
وهرقلاً يوم سا أتيدمى من بني بُرْجان في البأس رجح
صَبَّحُوا فارس في رَأد الضحى بطخون فخمّة ذات صَبخ

ويتحدث في معرض مدحه لقيس بن معد يكرب عن قصة إغارة (سابور)
وهو شاهبور في الفارسية على مدينة الحَضْر (الشمس) التي بناها الضيّزن؛ وهو
رجل من قضاة كان ملكاً على الجزيرة ثم امتد ملكه إلى الشام والعراق وبني
مدينة الحَضْر، واتخذها مركزاً للإغارة على فارس؛ مما جعل شاهبور بن هرمز
يدبر له مكيدة ويقضي عليه. (110) فأرخ الأعشى لهذه الحادثة وكيف استطاع
سابور القضاء على مدينة الشمس وملك الضيّزن بن معاوية بن العبيد، فكان مثلاً
للعبارة؛ فقال مخاطباً ابنته في معرض القصيدة: (111)

ألم تُرَي الحَضْرَ إذ أهله يتغمى، وهل خالّد من نعيم؟!!
أقام به شاهبُورُ الجنو تَ حَوَليْن تَضرب فيه القُدُم
فما زاده رَبُّهُ قوّة ومثل مُجاورِهِ لم يُقِم
فلما راي رَبُّهُ فعلة اتاه طروقاً فلم يَتَقِم

فالضيّزن حاول استرجاع الحضر فما أفلحت حيلة؛ فقاتل حتى مات كما
يقول الأعشى:

ولموتَ خيرَ لمن ناله إذا المرءُ أمّئاً لم تَلَم

فملوك فارس مادة للعبرة في ملكهم وطوله، وفي حروبهم وأيامهم، وقد
أجاد الأعشى وصف جيوش كسرى وتابعيه.... ووصف الفرسان وخيلهم، ولم
يهمل الافتخار بقومه في معرض حديثه عن حرب ذي قار؛ كقوله: (112)
وَجُنْدُ كَسْرَى غَدَاةَ الْحِنُو صَبَّحَهُمْ مَنَا كَتَانِبُ تُزْجِي الْمَوْتَ فَانْصَرَفُوا
جَحَاجِحَ وَبَنُو مُلْكٍ عَطَارِقَةَ مِنْ الْأَعَاجِمِ فِي آذَانِهَا النُّطْفُ
إِذَا أَمَالُوا إِلَى النُّشَابِ أَيْدِيَهُمْ مِلْنَا بِيْنِضٍ قَطْلُ الْهَامِ يُخْطِطُ

وعلى الرغم من أن الأعشى شاعر الجمال والشهوة العارمة والخمرة
المعتقة فهو أيضاً مجيد في صفة القتال والمقاتلين، وهو مؤرخ لحروب كثيرة
وأيام كانت للفرس مع الروم ومع العرب كيوم الصفقة (113) وذي قار (114)
وغيرهما، (115) مستفيداً في ذلك من ثقافته الحربية التاريخية.

اتضح لنا الآن أن الأعشى خبير بحياة فارس وتاريخها؛ عرف ملوكها
وذكرهم بالأسماء الصريحة، وكذلك قادتهم وفرسانهم... وصور معاركهم،
وجعل صفاتهم مدار تشبيه ومماثلة للممدوح في بعض شعره. (116)

وحينما تأكد لنا أن الأثر الثقافي قد تجلّى بمدينة فارس سلماً، وحياتها
العسكرية حرباً تبين لنا أن اتصال الأعشى بهما جعله أكثر تأثراً في شعره من
غيره... وأكثر تطويراً لنمطه الشعري، كما وجدنا عذوبة في الأسلوب، ورقة
ووضوحاً في الألفاظ مبتعداً عن التعقيد والغموض... فقد جنح إلى الواقعية
والبساطة.. واستعمل الأوزان المعبرة عن ذلك...

ولم يكتف بهذا بل نراه يغير في بنية القصيدة، فالشكل المعماري لبناء
المقدمات تأثر أيما تأثر بحياته وغلب عليها المقدمات الغزلية العابثة والمقدمات
الخميرية بينما كانت المقدمات الكلية وفي ضوء منهج ابن قتيبة (117) هي
المعتمدة غالباً في القصيدة الجاهلية المركبة.

وهنا قد يتبادر إلى ذهن أحدنا سؤال: أين الشعر، أو الأدب في كل
ماعرضته عن ظاهرة تأثير فارس في شعر الأعشى؟.

والإجابة تتبع من صميم العرض السابق؛ فنحن لم نجد تأثيراً أدبياً لفارس
في شعر الأعشى ولا عند غيره... فقد تمثل الأثر بالمدينة والحروب والسياسة
ونظام الملك والعمران... وربما في بعض الأخبار وقصص الأكاسرة على مدار
عهد طويل.

ف فارس تملك كتباً في شؤون الحكم ومراتب الحكام، وتصريف أموال الدولة
واخبار أيامها وبعض عقائدها ككتاب (زرادشت) (118).

ولا بأس هنا أن نشير مرة أخرى إلى أن بهرام جوربن يزتجرد
الأول (399-420م) بعث به أبوه إلى النعمان (ملك الحيرة) الملقب
بالأعور (403-431م) فأنشأه نشأة عربية وقيل: إنه قرض الشعر العربي
الموزون؛ وكذا خرّ خُسرة. (119)

ومن هنا يمكن أن نطرح بعض الآراء والنتائج.

فهذا الخبر يؤكد أن الشعر الموزون المقفى الذي يماثل الشعر الجاهلي غير
معروف لدى فارس؛ وإن كان لا ينفي وجود شعر من نمط ما بالفارسية. فأول
شاعر فارسي نظم على أوزان الخليل كان في العصر العباسي وهو الشاعر
المعروف (رودكي) وظهر بعد عصر البحتري. (120)

ولكننا إذا توسعنا في مفهوم كلمة الأدب؛ وجعلنا الاخبار المنقولة شفاهاً عن
الأكاسرة، وما دار حول بلاطهم، وجعلنا الجملة الفارسية المغناة في مجالس
الغناء ذات بنية إيقاعية جمالية في حركاتها وسكناتها... وما قيل حول النبرات
الإيقاعية في الأبتائية... فإننا نؤكد مرة أخرى أن الأعشى تأثر بإيقاعات الغناء
وألحان الموسيقى، وبجملة من الأخبار الشفاهية الفارسية ولم يتأثر بأي نمط أدبي
يمكن أن يطلق عليه اسم الشعر.... وإيقاعات الشعر العربي وأوزانه انبثقت من
صميم التطور الأدبي التاريخي للصورة اللغوية التعبيرية عند العرب... وعرفوا
أوزان الهزج والرملي والخفيف والمتقارب بعد أن عرفوا السجع. (121) ولعل
وجود بعض الإيقاعات الحركية في الجملة الفارسية لا يجعلها تعرف الهزج أو
المتقارب كما عرفه العرب؛ فضلاً عن أن اللغة الفهلوية قد انتشرت، بل لا وجود
للمؤلفات أو النقوش حتى الآن في هذا المجال.

من هنا نرجح أن فارس لم تعرف النمط الشعري الموزون الذي عرفه
العرب؛ وإذا كانت قد عرفت بعض القصص عن ملوكها فهذه القصص دونت
في القرن الخامس الهجري على يد أبي القاسم منصور الفردوسي في ملحمة
فارس الكبرى (الشاهنامه) وقد ولد سنة 940- ومات سنة 1010 وألفها في
الثلاثين الأخيرة من حياته، وكان قد بدأ بكتابتها للسلطان محمود الغزنوي. (122)

ومهما يكن من أمر الاستشراق وما قيل عن الأدب الفارسي في العصر
الجاهلي- بالمعنى الاصطلاحي لما هو شائع اليوم فهو غير معروف للفرس في

الجاهلية. (143) وهذا لا يمنع على الإطلاق أن ندخل الأخبار المروية عن البلاط وقصصه تحت اسم الأدب القصصي الشفاهي.... أما الشعر بكل معاييرهِ وخصائصه الفنية فهو -على الأرجح- غير موجود في الأدب الفارسي...

وإذا كان هذا كله لا يقدر بحضارة فارس لأنها كانت الأغنى في وجوه مدنية أخرى من غيرها وهي التي قدمت للعرب معطيات غنية على الصعيد السياسي والاجتماعي والفكري... فإننا نثبت جملة من الأمور.

أولها: إن تجربة الأعشى الذاتية والموضوعية - وفي ضوء ظاهرة التأثير بمدينة فارس وثقافتها وسياستها، كانت مادة غنية لصوره الجمالية مبنية ومعنى... جدد في صور الألفاظ وفي بناء القصيدة، وفي موضوعاتها دون أن يذوب ذوباناً مطلقاً في مدينة الآخر وشخصه.

والأعشى يعد في طليعة الشعراء الجاهليين الذين نقلوا الصور الواقعية لمجاس الغناء واللهو بشكل قصصي جذاب يحاكي الواقع إن لم يكن أفضلهم.... وهو متفرد منهم بكثرة مطالع القصائد التي تعبر عن حياته العابثة، فبدأها بالغزل أو الخمرة... أو تأثر البناء الحركي الإيقاعي الداخلي للقصيدة وشغفه بالأوزان الخفيفة الرشيقة.

ثانيها: إن الأعشى يجسد بوضوح عظمة اللغة العربية وحيويتها، وقدرة أساليبها على استيعاب أي نمط فني ولغوي وثقافي يجاورها أو يدنو منها... فاللغة العربية أخذت ألفاظاً وعادات وفنوناً من فارس وغيرها ولكنها صهرت ذلك كله في قوالبها وموضوعاتها. وإن حافظت على أصول غريبة أخرى لم يكن هذا ليضيرها وإنما صار جزءاً منها...

وحيثما أكد لنا الأعشى أنه شاعر مبدع كثير التصرف في ألفاظه وأساليبه حقق لنا صفة ابن اللغة المبدع الذي يضيف إليها طرائقه فتغني بها. فالشرط الأعظم للغتنا أن يتوافر لها أبناء مخلصون... ولا شيء أدل على هذا من مرحلة الأعشى؛ في أواخر العصر الجاهلي؛ فالتطور الكبير للعصر انتهى على يد الشعراء الكبار إلى حالة من النضج عظيمة.

ثالثها: إن شعر الأعشى في صور تأثره المتعددة بفارس ومدنيتها وثقافتها أوضح بما لا يقبل الشك أن الاتصال بين العرب والفرس إنما هو اتصال حضاري قائم على تبادل المدنية والثقافة... دون أن يطغى شكل على آخر... فالممالك العربية (الحيرة) التي كانت تابعة في سياستها العامة لفارس لها استقلال

ذاتي وحياة خاصة بها.... نابعة أحياناً كثيرة من الانتماء العربي لملوكها ومن الحياة العربية... إذ ظل الاحترام أصلاً قائماً للعلاقة بينهم وبين أكاسرة فارس؛ وقل أن حدث طغيان من الأكاسرة على الحيرة أو غيرها من الإمارات العربية التابعة للفرس... وإذا حدث فلأمر عارض، وسرعان ما يزول.

فالعلاقة بين العرب وفارس علاقة حضارية راقية أكدها عظمة التلاحم الذي تم بينهما يوم جاء الإسلام... فصنع منهما أمة واحدة قدمت للحضارة الإنسانية أعظم إنجاز ثقافي وحضاري، وصار أبناء فارس جزءاً من الثقافة الإسلامية العربية ألفوا بها فأبدعوا؛ وفاقوا في جوانب منها إخوتهم من العرب....

وهذا ما نصبو إليه من جديد، والله من وراء القصد.

والحمد لله رب العالمين



الحواشي :

1. طبقات فحول الشعراء 24/1، وانظر العقد الفريد 6/6 والخصائص 386/1.
2. ديوان طرفة بن العبد (صادر) 66 ورواه الشنتمري (... بني عمنا والقرض نجزيه..) انظر الديوان 171 وفتوح البلد 89 والحيوان في الشعر الجاهلي 204.
3. اللسان (أسبذ).
4. اللسان (دخدنس، قبس) وانظر الأغاني 142/11 و 144-145.
5. انظر الشعر والشعراء 225/1 وتاريخ الطبري 115/2 وفجر الإسلام 12 و 17-18 والبيان والتبيين 19/1-20 وفتح اللغة 314-318 والأمثال في النثر العربي القديم 28-30.
6. تاريخ الطبري 115/2 ومروج الذهب 96/2 وأثر الدجيل 116-117 والأعشى (ألتونجي) 517.
7. انظر السيرة النبوية 321/1 والكشاف 229/3-230 ومروج الذهب 81/2-85 و 90 وبعد؛ والكامل في التاريخ 274/1-277 والشاهنامة 95-113 ودراسات في الشاهنامة 31.
8. سورة لقمان 6/31.
9. اللسان (نصب) والأغاني 327/8-328 والقيان والغناء 82 و 270.
10. انظر الأغاني 113/9 والقيان والغناء 75 و 270.
11. انظر اللسان (عقزر) والقيان والغناء 53.

12. انظر الخصائص 357/1 وفقه اللغة 314 والمزهر 266/1-267 وبعد. والقيان والغناء 203 وأثر الدخيل 11-12 و 144 وبعد. وهناك كتب عديدة ألغت في المعرب والدخيل ككتاب: (المعرب للجواليقي) و(شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل للخفاجي) فضلاً عن المعجمات اللغوية.
13. انظر فحولة الشعراء 12 وطبقات فحول الشعراء 52/1 و 56-67 والأغاني 9/112 الموشح 62-71 و العمدة 181/2 وخزانة الأدب 84-85/1 والقيان والغناء 229-231.
14. انظر الشعر والشعراء 225/1 و 228 وتاريخ الطبري 193/2-194 والموشح 91 والعمدة 104/1 وفجر الإسلام 17 وأثر الدخيل 99 و 101 وبعد و 115 وبعد.
15. انظر فحولة الشعراء 11 وطبقات فحول الشعر 52/1 و 65 والسيرة النبوية 1/148 والشعر والشعراء 257/1 والأغاني 108/9 والمؤلف والمختلف 12-20 و 203 و 338 و 401 والموشح 62-71 وخزانة الأدب 84-85/1 وفي الأدب الجاهلي 231-232 والأعلام 341/7 وتاريخ الأدب العربي (بلاشير 355 وفروخ 1/221).
16. ديوان الأعشى 171 ب 7 ق 17.
17. العمدة 131/1 وانظر الشعر والشعراء 258/1 والأغاني 110/9 وخزانة 85/1 وتاريخ الأدب العربي (فروخ 222/1) وانظر حاشية (82) مما يأتي.
18. انظر الديوان 93 ب 25 ق 6، و 213 ب 25 ق 23.
19. الديوان 209 ب 23 ق 22.
20. انظر الشعر والشعراء 257/1 والأغاني 125-126/9 وسرح العيون 253 وفي الأدب الجاهلي 231 وتاريخ الأدب العربي (فروخ 222/1).
21. انظر أيام العرب قبل الإسلام 66-69/2 والأخبار الطوال 63-67 و 71-72 و 95-97 و 102-103 وتاريخ الطبري 89/2 و 169 وبعد و 210 وبعد، والمحبر 195-196 و 265 ومروج الذهب 254-284 وتاريخ سني الملوك 49 والتنبيه والإشراف 89 و 91 والعمدة 62/1 و 223 و 217/2. وأيام العرب في الجاهلية 2-39 والحياة العربية في الشعر الجاهلي 100 وتاريخ الأدب العربي (فروخ 55/1 و 68) وراجع ما يأتي حاشية (112-113).
22. انظر في الأدب الجاهلي 116 وبعد.
23. الديوان 253 ب 5-6 ق 33 وانظر الشاهنامة (133-144 فصل آل ساسان). ساسا: أي ساسان. مؤرق: قيل: إنه ملك الروم. شهشاه: أي ملك الملوك.
24. انظر مثلاً: ديوان عدي بن زيد 45 ب 5-6 ق 5، وص 63 ب 13 ق 9 و ص 84 ب 21-22 ق 16، وديوان لقيط بن يعمر الإيادي 26 و 124 والبيان والتبيين 267/1.
25. الديوان 265 ب 24-25 ق 34.

26. الديوان 219-221 ب 9 و 14 ق 26. حلة: قوم كثير حلول فيها. فنبال: الطائفة من الناس أو الخيل. الجنو: أحد الأيام ذي قار بين العرب والفرس. وانظر العمدة 2/218-217 وأيام العرب قبل الإسلام 489/2 وبعد وتاريخ الطبري 211/2 وبعد.
27. الديوان 295 ب 1-2 ق 40. الهامرز: قائد جيش كسرى في حرب ذي قار. وانظر أيام العرب في الجاهلية 35-36.
28. الديوان 255 ب 16-17 ق 33. القث: نبات اسمه الغصنصة. يسنق: أي يصاب بالتخمة من كثرة الإطعام. الجل: غطاء الدابة. النقل: يسرع الفرس بنقل قوائمه.
29. الشعر والشعراء 264/1 وانظر العقد الفريد 331/5 وكتابنا مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية 93 و 102 و 103.
30. انظر كتابنا: مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية ص 91 وبعد (الفصل الخامس بمشهد الخيل).
31. انظر طبقات فحول الشعراء 25/1 والخصائص 387/1 والبيان والتبيين 171/1 و 237 وانظر عدي بن زيد 100-101.
32. انظر تاريخ الطبري 89/2 و 213 وبعد، ومروج الذهب 80 وبعد والغزل في العصر الجاهلي 238.
33. انظر طبقات فحول الشعراء 65/1 والعمدة 80/1-81 وتاريخ الأدب العربي (بلاشير) 356.
34. انظر الديوان 105 ق 8 وص 269 ق 8 والأغاني 125/9.
35. انظر في الأدب الجاهلي 236.
36. الديوان 135 ب 56-59 ق 4.
37. الديوان 235 ب 6 ق 12.
38. انظر في الأدب الجاهلي 237.
39. انظر الديوان 39 ق 1 و 199 ق 21 و 225 ق 28 و 231 ق 29 و 273 ق 36 و 329 ق 55 والشعر والشعراء 259/1-260.
40. انظر الديوان 255 ق 13 ق و
41. الديوان 375 ب 6-8 ق 70 وانظر فيه 75 ب 36-39 ق 4، و 177 ب 20 ق 18 و 229 ب 31-33 ق 28. الحوافل: فروع النهر وروافده.
42. انظر اللسان (تبط) والتنبيه والإشراف 68.
43. الديوان 81 ب 1 و 68-69 ق 5 وانظر الشعر والشعراء 259/1. الأسرات: السيور التي يربط بها السرج. الحمار: هنا القتب والأكناف للسرج وهي أحناء السرج وتسمى بالجمار.
44. انظر في الأدب الجاهلي 237 والأعشى (التونجي) 52 والقيان والغناء 227.
45. الديوان 215 ب 2 ق 25 وانظر معجم البلدان (بانقيا). وبانقيا من نواحي الكوفة. وانظر الأغاني 119/9.

46. الديوان 253 ب 1 ق 33 وهذا البيت مطلع قصيدة مدح بها الأعشى المُلحَق بن حنتم بن شداد في خبر مشهور انظر الأغاني 113/9-118 والعمدة 48/1-49.
47. الشعر والشعراء 258/1 والأغاني 115/9 والمعرب 72 و 214 و 240 وسرج العيون 253.
48. انظر مثلاً: الأغاني 115/9 وخزانة الأدب 85/1. وتاريخ الأدب العربي (فروخ 1/222) والقيان والغناء 227. والأعلام 341/7.
49. انظر الديوان بعض الأمثلة: 95 ب 40 ق 6 و 254-253 ب 9 و 11 و 14 ق 33 و 273 ب 22 ق 35، و 329 ب 6-11 ق 55.
50. انظر مثلاً: تاريخ الطبري 43/2 و 70-68 ومعجم البلدان (حيرة) والشاهنامة 152 وبعد وفجر الإسلام 16-17 وانظر مروج الذهب 90/2 وبعد.
51. انظر مروج الذهب 261/1 وتاريخ الطبري 65/2 و 70-68 والتنبية والإشراف 88 واللسان (خرنق) ومعجم البلدان (حيرة).
52. اللسان (سدر) ومعجم البلدان (حيرة-السدير).
53. انظر الديوان 53 ب 23 ق 2 و 254 ب 14 ق 33 وانظر الأصمعيات 60 ب 21 ق 14 للمنخل الشكري.
54. انظر الشاهنامة 161 والغزل في العصر الجاهلي 113.
55. الديوان 329 ب 6-11 ق 55. الذقيف: المسرع. المقدم: الذي شد على أنفه وفمه خرقعة وقاية من الأبخرة والأنفاس.. المصحاة: القدح من الفضة. البقم: شجر أحمر الساق يصبغ به. الجلسان والبنفسج وسيسنبر والمرزجوش: أسماء فارسية لأنماط من الأزهار والورد. هنزمن: عيد من أعياد النصاري (معرب). مخشم: سكران، شديد السكر؛ فقد خشمه الشراب، حين دخلت أنفه فأسكرته. الأس والخيري والمرو والسوسن والشاهسغرم والياسمين والنرجس: كلها أسماء فارسية لأنواع من الرياحين (أكثرها غُرب). الدجن: الغائم الممطر، المستق: آلة يضرب عليها (معرب). واللون: نوع من الآلات الوترية. البربط: العود وهو المزهر أيضاً عند فارس،... الصبخ: آلة وترية مثل العود عند فارس؛ وهي عند العرب دوائر نحاسية توضح في أطراف الأصابع ويصفق بها على نغمات الموسيقى، وربما ربطت بالدفوف.
56. الديوان 209 ب 20-22 ق 22 القصاب: جمع القاصب وهو الزامر في القصب، ولعله يشبه الناي عندنا. المزهر: العود، ولعله الدف الكبير. أزرى: عابه.
57. القيان والغناء 45 وانظر الشاهنامة 151 و 153 و 161. ومروج الذهب 161/1.
58. انظر الشعر والشعراء 257/1 والأغاني 125/9-126.
59. انظر طبقات فحول الشعراء 65/1 والأغاني 114/9 و 116-117 و 124.
60. انظر مثلاً: ديوان عدي بن زيد 70 ب 14-17 وص 77 ب 9-19 وديوان عمرو بن كلثوم 75 وبعد والأصمعيات 60 ب 20-22 ق 14 وديوان النابغة 131-132 ب 9-14 ق 34.

61. انظر ديوان طرفة بن العبد 28-34 ب 31-33 وب 45-50. والأشربة 86-87 والحياة العربية من الشعر الجاهلي 435-452.
62. الديوان 107 ب 15-18 ق 8، وانظر في القصيدة نفسها ب 9-14. المنصب: الخادم والصويف. الشهاد: الدراهم. جداد: جمع جدد وهو الهدب في أسفل النسيج. الإرعاد: النشوة.
63. الديوان 279-281 ب 49-52 ق 36. وانظر الأبيات السابقة لهذا المقطع نصاحات: حبال تمد وتنصب لاصطياد القروء. الرّيح: القرد. مغلوب: غلبه السكر. تسليل خذّه: أي صرعه الخمر. خنول: أي لا تطاوعه رجله للسير. شغاميم: نساء طوال. لم تلح: لم تتغير من الحزن ولم تهزل. المكتشج: الجنب والبطن.
64. الديوان 95 ب 41 ق 6 وانظر فيه 101 ق 7.
65. الديوان 107 ب 21 ق 8 وانظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي 450-451. الفرصاد: التوت، وشرابه يصبغ الأيدي بالحمرة.
66. الديوان 325 ب 36-37 ق 54. الأمان: المؤتمن الموثوق به، الصحن: القدح الكبير. المصحاة: القدح من الفضة. العلاب: جمع علبة، وهو القدح الكبير من خشب.
67. الديوان 129 ب 7-9 ق 12 وانظر الأشربة 89 و 113. السيال: نبات له شوك شديد البياض. تفتّر: تبسم. مشرق: أي قم لماع ضاحك. النور: شجر يحرق ويتخذ منه في الوشم. الزنجبيل: نبات طيب الرائحة (معرب) وهو لفظ فارسي. الأري: العسل. المشور: المجموع. الإسفنت: (لفظ رومي) وهو شراب يعمل في الشام. الرصاف: الحجارة التي رصف بعضها إلى جنب بعض فهي متراسة.
68. الديوان 383 ب 5-6، وانظر فيه 63 ب 9 و 329 ب 5. الترك: جبل من الناس من تركستان. كابل: بلد أطراف فارس الشرقية. بابل: مملكة قديمة في العراق، وهي مدينة من نواحي الكوفة.
69. الديوان 393 ب 13 و 15 ق 78. علال: أي عل بالماء فمزج به مرة بعد مرة. فليج المسك: أي المفتت به. الشاهسفرن: هو الشاهسفرم؛ وأبذل الميم نونا للروي؛ وهو نوع من الرياحين السلطانية. الطلاء: الخمرة. خسرواني: أي منسوب إلى خسرو شاه وهي بلدة فارسية.
70. الديوان 277 ب 33-36 ق 6 وانظر الحياة العربية 448. الشمول: الخمر الباردة التي ضربها ريح الشمال فبردت. النبح: نبات حلو يؤكل، وله زهرة حمراء. ذكاء المسك: سطح ريحه وانتشر. توخ: أسرع. النرق: جلد صغير تحمل فيه الخمرة، أي هي مستوردة. الباطية: إناء واسع الأعلى ضيق الأسفل يوضع بين الشاربين ليغترفوا منه (وهي كلمة فارسية) ويسمى بالعربية الناجود. جونة: سوداء. الحارية: نسبة للحيرة. روح: سعة. ذات ذغور: أي عميقة لا تبالي غرف الأباريق. صفتت: مزجت.

71. انظر ديوان عدي بن زيد 70 ب 14-17؛ و 77 ب 20-22 وانظر عدي بن زيد 178-180.
72. انظر الأغاني 286/8 و 293 و 296 و 124-123/9 وعدي بن زيد 180 والأخطل 210-211 و 216 و 223-227.
73. الديوان 393-395 ب 1-3 وب 18-20 ق 78 وانظر فيه 91 ب 1-21 ق 6 و 387 ب 1-24 ق 77. الدن: وعاء كبير للخمر من الفخار. عمرو: لعله اسم الساقى أو صاحب الحانة. أذن: أي سماع للموسيقى. المسترعف: السائل. صفت: مزجت. الشن: القرية الناعمة من الجلد، والتي أبلاها طول الاستعمار.
74. انظر ديوان عمرو بن كلثوم 75.
75. الأعشى (التونجي) 99 وانظر فيه حديثه عن الخمرة والغزل.
76. الديوان 45 ب 46-47 ق 1. الجلة: الكبار المسان من الإبل. الجراجر: الضخام. البستان النخل (وهي كلمة فارسية). الدردق: الأطفال، لا واحد لها من لفظها. البغايا: الجواري والإماء. الإضرىج: الحرير الأصفر. الشرعبي: الحرير الأحمر نسبة إلى شرعب باليمن. ذا الأنبال: الطويل الذي يجز على الأرض.
77. القيان والغناء 39.
78. انظر الشاهنامه 161 و 222-223 والغزل في العصر الجاهلي 240 والقيان والغناء 34.
79. انظر مثلاً: الديوان 3 ب 16-20 ق 2 و 85 ب 41-43 ق 5، و 93-95 ب 17-21 و ب 37-40 ق 6 و 155 ب 1-4 ق 15 و 167 ب 20-21 ق 16 و 199 ب 1-7 ق 21 و 311 ب 4-26 ق 52 والمحبر 263-265 و 340 ولسان العرب (بغى) والغزل في العصر الجاهلي 252-253 والقيان والغناء 41 و 233-240.
80. الديوان 207 ب 4-8 ق 22.
81. انظر الديوان 299 ق 41 والأغاني 121/9-122.
82. الأغاني 109/9-110 وراجع حاشية (17) مما تقدم.
83. انظر الأغاني 108/9 والعمدة 128/1 و 131 و 211 و 181/2. وتاريخ الأدب العربي (فروخ 222/1 وبلاشير 356) والقيان والغناء 230 و 233.
84. الديوان 395 ب 15-17 ق 78 وانظر البيان والتبيين 119/3.
85. النظر اللسان (صنج).
86. انظر اللسان (طنر - وون).
87. الديوان 95 ب 42 ق 6 وانظر ص 255 ب 21 ق 33 و 279 ب 44-45 ق 36 وانظر القيان والغناء 241.
88. الديوان 355 ب 22-25.
89. انظر القيان والغناء 115-116 و 120.
90. انظر المحبر 138 والتاج للجاحظ 22 وبعده والأغاني 250/1 و 84/3 وبعده و 9/114 و 116-117 والأعلام 101/3 والغزل في العصر الجاهلي 180-183 والقيان

والغناء 82 و 101-102 و 124 و 131 و 241-244؛ وراجع البيان والتبيين 1/208.

91. الديوان 95 ب 43 ق 6 وانظر القيان والغناء 233 وبعد.
92. الديوان 191 ب 22 ق 20.
93. الديوان 289-291 ب 28-35 ق 39 وانظر فيه 255 ب 20-24 ق 33 و 263 ب 1-9 ق 34 و 277 ب 33-54 ق 36 والحقبة: وعاء الطيب وهو أصغر من أثر الطيب.
94. انظر اللسان (لوب - ثمر).
95. انظر الأغاني 122/9 و 123 و 127. وتاريخ الأدب العربي (فروخ 1/222 وبلاشير 336 وبعد).
96. انظر الديوان 63 ب 1 و 14 و 23 و 29 ق 3، وص 101 ب 1 و 5 و 12 ق 7 وص 175 ب 1 و 15 و 38 ق 18 وص 207 ب 1 و 6 ق 22 و 269 ب 1 و 7 و 16 و 17 ق 35.
97. انظر الديوان 131 ق 12 و 175 ق 18 و 189 ق 20 و 199 ق 21 و 245 ق 32 وانظر القيان والغناء 245 و 247.
98. انظر الديوان 189 ب 4 ق 20 وص 257 ب 26 ق 33 والأخبار الطوال 72 والمحاسن والأضداد 4 والشاحنامة 223 والعمدة 1/223.
99. انظر القيان والغناء 247 وبعد؛ وراجع حاشية (14 و 17 و 83).
100. انظر الديوان 6 ب 39 ق 9 ب 28 ق 19 ب 18 ق 33 ب 20 ق 35 ب 22 و 36 ب 24 و 35 وراجع حاشية (5) مما تقدم. وانظر المزهري 1/275 و 286-287. وأثر الدخيل 148-149.
101. انظر الديوان 253 ب 11 و 14 ق 33 و 273 ب 22 ق 35 و 291 ب 32-33 ق 39 و 329 ب 5 ق 55.
102. الديوان 133 ب 30 ق 12. والسراب: يخفق ويتراءى للمسافر أنه ماء، وهو الآن في العربية.
103. الديوان 331 ب 17 ق 55 التيايوز: ثوب ينسج على نيرين. الأرندج: جلد أسود. الإسكاف: الصانع الماهر. العظم: نوع من الشجر يستخرج منه صَبْغ أسود يخضب به الشعر.
104. الديوان 227 ب 23 ق 28 وانظر فيه 237 ب 12 ق 30. التبايين: جمع التبان وهو سروال صغير يلبسه الملاحون... محصد: أي زرع حان حصاده.
105. الديوان 143 ب 47-49 ق 13 غير مثبت: لا يستحي، فعلها تاب أي استحي. الطبع: الوسخ.
106. انظر ما أورده في الديوان في صفة كسرى نفسه 269 ب 38 ق 34؛ وانظر عطاء الأسود بن المنذر في مدح الأعشى له ص 45 ب 49 ق 1.

107. انظر الديوان 221 ب 13-14 ق 26 و 265 ق 34 وأيام العرب قبل الإسلام 2/489 و 497-499 والعقد الفريد 3/354 والعصر الجاهلي 337.
108. الديوان 325 ب 26 و 28-29 ق 54.
109. الديوان 273-275 ب 8 و 10 و 12 ق 36 وانظر تاريخ الطبري 2/58-59. عمرو: هو عمرو بن هند؛ وكان ملك الحيرة قبل النعمان بن المنذر. طَلَح: نعمة وسعادة. بنو بُرْجَان: قوم من الروم. طحون: أي كتيبة تطحن ما يعترضها. صَبَح: أي بريق الدروع والسيوف.
110. انظر السيرة النبوية 78/1 والأخبار الطوال 48-49 والأغاني 2/140-144 ومروج الذهب 1/296.
111. الديوان 79 ب 60-62 و 66 ق 4؛ شاهبور: شاه؛ ملك، بور: ابن، أي ملك بن ملك.
112. الديوان 347 ب 17-19 ق 62؛ وانظر أيام العرب قبل الإسلام 2/497-499 وأيام العرب في الجاهلية 34 وراجع حاشية (21) مما تقدم. ججاج: جمع ججاج، وهو السيد المسارع إلى الكرم والنجدة، ومثله الغطريف؛ وجمعه غطارفة. النطف: جمع النطفة وهي اللؤلؤة تعلقها العجم في الأذان.
113. انظر الديوان 145 ب 62-67 ق 13، وأيام العرب في الجاهلية 34-36 و 38 وراجع حاشية (21) مما تقدم.
114. انظر الديوان 221 ب 13-14 ق 26، وراجع مما تقدم حاشية (25).
115. انظر مثلاً- الديوان 47 ق 1 و 59 ق 2 و 69 ق 3 و 73 ق 4 و 123 ق 10 و 135 ق 12 و 163 ق 15 و 213 ق 23 و 227 ق 28.
116. انظر الديوان 395 ب 23 ق 78.
117. انظر الشعر والشعراء 1/74-75.
118. انظر الأخبار الطوال 71-73 ومروج الذهب 1/229 و 235 و 245-249 والتنبية والإشراف 85 و 88 و 91-92 والنهرست 18-21 والشاهنامه 169 والمجموعة الفارسية 41 وراجع ما تقدم (حاشية 21 و 22 و 23).
119. انظر تاريخ الطبري 2/65-71 و 215 ومروج الذهب 1/161 والتنبية والإشراف 88 والشاهنامه 145 وبعد وفجر الإسلام 17.
120. انظر البيان والتبيين 1/221 و 384-385 و 13/14 و 27-28 والعمدة 1/78 و 135 وبعد وفي العمدة كلام ذو مغزى بعيد؛ وانظر زهر الآداب 1/196 و 251 و 544 ودراسات في الشاهنامه 27 و 58 وتأثير الحكم الفارسية 50 و 55 وبعد و 76 وبعد و 103 وبعد و 173 وبعد وتاريخ الشعر العربي 236 والأعشى 53.
121. انظر البيان والتبيين 14/385 و 13/3 و 27 و 29 وزهر الآداب 1/196-197 والمحاسن والأضداد 4 و 144 ودراسات في الشاهنامه 51 و 53 و 242-269 وبعد، والموازنة 381 و 383 وتأثير الحكم الفارسية 75 و 85 و 96 و 120.
122. انظر قصيدة الرثاء جذور وأطوار- 117 وبعد.

123. انظر دراسات في الشاهنامه 8 و 23 و 102 وحكايا بلاد فارس 7/1-8 وتأثير الحكم في الفارسية 43 و 46-50 و 67 و 69 و 75 و 161 و 202 و بعد.
124. انظر مثلاً من كتب الاستشراق (تراث فارس - للمستشرق أ.ج. أربري) و (إيران في عهد الساسانيين - المستشرق آرثر كريستنسن).
125. المجلد 1/181.

المصادر والمراجع:

1. الأخبار الطوال - أبو حنيفة أحمد بن داود - تحقيق عبد المنعم عامر - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر 1959م.
2. الأخطل شاعر بني أمية - الدكتور سيد مصطفى غازي - دار المعارف بمصر - ط2 - 1957م.
3. أثر الدخيل على العربية الفصحى - الدكتور مسعود بوبو - وزارة الثقافة - دمشق - 1982م.
4. الأصمعيات - الأصمعي - تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون - دار المعارف - ط4 - 1976م.
5. الأعشى - الدكتور محمد التونجي - الشركة المتحدة للتوزيع - حلب 1979م.
6. الأعلام للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - 1977م.
7. الأغاني لأبي الفرج - دار إحياء التراث العربي - بيروت - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب بمصر.
8. الأمثال في النثر العربي القديم - الدكتور عبد المجيد عابدين - دار مصر للطباعة - 1956م.
9. أيام العرب في الجاهلية - جاد المولى ورفاقه - دار إحياء التراث - بيروت د/ت.
10. أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة - جمع الدكتور عادل جاسم البياتي - عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية - بيروت - ط1 - 1407هـ.
11. إيران في عهد الساسانيين - المستشرق آرثر ستسن - ترجمة يحيى الخشاب - مراجعة عبد الوهاب عزام - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1957م.
12. البيان والتبيين للجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون - بيروت - ط4 - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب لعام 1948م بالقاهرة.
13. الساج للجاحظ - تحقيق أحمد زكي باشا - نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية لعام 1914 - نشر مكتبة المثنى ببغداد - د/ت.
14. تاريخ الأدب العربي - بلاشير - ترجمة د. إبراهيم كيلاني - دار الفكر - دمشق ط2 - 1984م.
15. تاريخ الأدب العربي - د. عمر فروخ - دار العلم للملايين - بيروت - ط3 - 1978م.

16. تاريخ سني ملوك الأرض - حمزة بن الحسن الأصفهاني - دار مكتبة الحياة - بيروت - د/ت.
17. تاريخ الشعر العربي - نجيب البهيتي - دار الفكر ومكتبة الخانجي - القاهرة - ط4 - 1970م.
18. تاريخ الطبري - (تاريخ الرسل والملوك) - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف بمصر - ط4 - د/ت.
19. تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي - د. عيسى العاكوب - دار طلاس - دمشق - 1989م.
20. تراث فارس - المستشرق: أ. ج. أبري - ترجمة يحيى الخشاب وآخرين - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - 1959م.
21. التتبع والإشراف - المسعودي - صححه عبد الله اسماعيل الصاوي - دار الصاوي للطبع والنشر - القاهرة - د/ت.
22. حكايا بلاد فارس القديمة - بربر اليوني بيكار - ترجمة أوديت سلوم - وزارة الثقافة - دمشق - 1980م.
23. الحياة العربية من الشعر الجاهلي - الدكتور أحمد محمد الحوفي - دار نهضة مصر - القاهرة - 1972م.
24. الحيوان في الشعر الجاهلي - الدكتور حسين جمعة - دار دانية للطباعة - دمشق - 1989م.
25. خزائن الأدب - البغدادي - دار صادر - بيروت د/ت (نسخة مصورة عن بولاق 1299 هـ).
26. الخصائص - لابن جني - حققه محمد علي النجار - دار الهدى للطباعة - بيروت - ط2 - د/ت.
27. دراسات في الشاهنامة - د. طه ندا - الدار المصرية للطباعة - الاسكندرية - 1954م.
28. ديوان الأعشى - تحقيق د. محمد محمد حسين - المكتبة الشرقية - بيروت - 1968م.
29. ديوان طرفة بن العبد - تحقيق د. رية الخطيب ولطفي الصقال - مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق - مطبعة دار الكتب - 1975م (وهو المراد عند الإطلاق) ...
* مطبعة دار صادر - بيروت
30. ديوان عدي بن زيد - تحقيق محمد جابر المعيب - وزارة الثقافة - بغداد - 1965م.
31. ديوان عمرو بن كلثوم - تحقيق د. علي أبو زيد - دار سعد الدين - دمشق - ط1 - 1991م.
32. ديوان لقيط بن يعمر الإيادي - تحقيق د. محمد عبد المعيد خان - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1987م.
33. ديوان النابغة الذبياني - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف بمصر - 1977م.

34. زهر الآداب - للحصري - شرح الدكتور زكي المبارك - دار الجيل - بيروت ط4 - 1972م.
35. شرح العيون - لابن نباتة - نشر صبيح - القاهرة - 1957م.
36. السيرة النبوية لابن هشام - تحقيق مصطفى الساق ورفاقه - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - د/ت.
37. الشانامة - لأبي القاسم الفردوسي - ترجمة سمير مالطي - دار العلم للملايين - بيروت ط2 - 1979م.
38. الشعر والشعراء لابن قتيبة - تحقيق أحمد شاكر - دار المعارف بمصر - القاهرة 1966م.
39. شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل - للشهاب الخفاجي - المطبعة الوهبية - القاهرة -
40. طبقات فحول الشعراء لابن سلام - شرح محمود شاكر - مطبعة المدني - القاهرة 1974م.
41. عدي بن زيد العبادي - بقلم محمد علي الهاشمي - المكتبة العربية - حلب - 1967م.
42. العقد الفريد - لابن عبد ربه - شرح أحمد أمين وأحمد الزين وأحمد الإبياري - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1965م.
43. العمدة لابن رشيق - تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد - دار الجيل - بيروت - ط4 - 1972م.
44. الغزل في العصر الجاهلي - الدكتور أحمد محمد الحوفي - دار نهضة مصر - القاهرة - ط3 - 1973م.
45. فتوح البلدان - للبلاذري - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - 1978م.
46. فجر الإسلام - أحمد أمين - دار الكتاب العربي - بيروت - ط10 - 1969م.
47. فحولة الشعراء للأصمعي - تحقيق: ش. بورّي - تقديم د. صلاح الدين المنجد - دار الكتاب الجديد - بيروت - ط1 - 1971م.
48. فقه اللغة وسر العربية للثعالبي - دار الكتب العلمية - بيروت - د/ت.
49. فهرست لابن النديم - دار المعرفة - بيروت - 1978م.
50. في الأدب الجاهلي - د. طه حسين - دار المعارف بمصر - ط10 - 1969م.
51. قصيدة الرثاء - جنود وأطوار - د. حسن جمعة - دار النمير للطباعة ودار مصر - دمشق - 1998م.
52. القيان والغناء في العصر الجاهلي - د. ناصر الدين الأسد - دار المعارف بمصر - القاهرة - ط2 - 1968م.
53. الكامل في التاريخ لابن الأثير - دار صادر ودار بيروت - بيروت - 1965م.
54. الكشف للمزمخشري - دار الفكر للطباعة والنشر - ط2 - 1977م.
55. لسان العرب لابن منظور - دار صادر - بيروت - 1955 - 1956م.
56. المؤلف والمختلف للأمدى - دار الكتب العلمية - بيروت - 1982م.

57. المجموعة الفارسية - د. محمد ألتونجي - دار الفكر - بيروت - ط3 - 1969م.
58. المحاسن والأضداد للجاحظ - مكتبة القاهرة - القاهرة - 1978م.
59. المعبر لابن جيب - صححه د. أيلزة ليختن شتير - دار الآفاق الجديدة - بيروت - د/ت.
60. مروج الذهب للمسعودي - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المطبعة التجارية الكبرى بمصر - ط4 - 1964م.
61. المزهر في علوم اللغة - للسيوطي - ضبط محمد جاد المولى ورفاقه - مطبعة البابي الحلبي بمصر - القاهرة - ط4 - 1958م.
62. مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية - د. حسين جمعة - دار دانية للطباعة والنشر - دمشق - 1990م.
63. معجم البلدان - ياقوت الحموي - دار صادر - بيروت - 1977م.
64. المعرب من الكلام الأعجمي - أبو منصور الجواليقي - تحقيق أحمد شاکر - داب الكتب المصرية - القاهرة - 1361هـ / 1969م.
65. الموازنة للأمدي - تحقيق محمد محيي عبد الحميد - دون دار - د/ت.
66. الموشح للمرزباني - تحقيق علي البجاوي - دار نهضة مصر - القاهرة - 1965م.



الأثر الفارسي في شعر البحتري

د. وحيد صبحي كبابه*

ملخص البحث:

عرضت في هذا البحث أهم الملامح الفارسية المتجلية في شعر أحد أعلام الشعر العباسي وأمرائه. فتحدثت في القسم الأول عن شخصية البحتري وثقافته، فتناولت أهم ملامحه الخارجية والنفسية، متحدثاً عن ميوله الفارسية وتجلياتها في مذهبه (التشيع واتهامه بالثنوية)، وإحساسه بعروبته ونزعة القومية، وثقافته ومعرفته بتاريخ الفرس وحضارتهم.

في القسم الثاني أقيمت نظرة على عصر البحتري في واقعه السياسي والاجتماعي والثقافي، مبيناً غلبة الروح الفارسية عليه، مما مهد لتأثر الشاعر بها في شعره.

أما في القسم الثالث، وهو صلب البحث، فتوقفت عند تجليات الأثر الفارسي في شعر البحتري، وذلك: من خلال الألفاظ، فأغراض شعره ومعانيه.. وأما القسم الرابع، فتحدثت فيه عن اهتمام الفرس بشعر البحتري وتأثرهم به. وبذلك وصلت إلى خاتمة البحث ملخصاً فيها أهم نقاطه.

* - (قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة حلب)

1- شخصية البحتري وثقافته:

"قال الثعالبي في كتابه (برد الأكباد في الأعداد)، إن أبا القاسم الإسكافي قال: استظهاري على البلاغة بثلاثة: القرآن، وكلام الجاحظ، وشعر البحتري" (1).

فشعر البحتري، إذاً، مصدر من مصادر البلاغة الرئيسة، بعد القرآن الكريم وكلام الجاحظ. غير أن البحتري، على بلاغته تلك، كان ابن عصره تأثر به وبحضارته الفارسية.

والبحتري (204-284هـ) هو "أبو عبادة الوليد بن عبيد، طائي الأب شيباني الأم غلب عليه لقب البحتري نسبة إلى عشيرته الطائية بحتري" (2).

كان رث الهيئة قذر الملبس، من أبغض الناس إنشاداً، ثرياً، بخيلاً، متكسباً بالشعر يحب المال، متقلباً، قليل الوفاء لمن أحسن إليه، فقد يهجو اليوم من مدحه بالأمس، متقلباً في دينه، فهو قدري معتزلي في أيام الوثاق، ثم نزع عنه في أيام المستوكل، متفائلاً، حسن الظن بالأيام، يحب الاستمتاع بالحياة والتنعم بلذائدها، مما جعله لا يرى إلا الجوانب الإيجابية في عصر امتلأ بالشرور والمثالب، كثير الشراب، ولوعاً بالغلман، يعشق الجمال أينما وجد، رقيق الطبع، جميل الذوق، لين الجانب، عميق الإحساس بإنسانيته، يكره العنف والدماء ويؤثر السلم والعافية، ذكياً لكنه استخدم ذكاءه لمصلحته الشخصية المادية فكان بذلك وصولياً انتهازياً، معجباً بنفسه وبشعره، ذا عزيمة ماضية، شجاعاً، طموحاً (3).

أما ثقافته فمن سوء حظّه "أن المصادر كانت شحيحة في الحديث عن ثقافته ومصادرّها" (4). غير أن في ديوانه من الإشارات ما يؤكد بصّره بعلوم عصره "المتصلة بالدين واللغة والشعر والتاريخ" (5)، أو المتصلة "بالفلسفة والمنطق" (6).

وما يعيننا هنا هو ثقافته التاريخية والفارسية. فقد أحاط الرجل "بأخبار الأمم الغابرة، وبخاصة جدوده في اليمن، وما كان لهم من مجد شامخ. (هذا) فضلاً عن أخبار الفرس وملوكهم، الذين تربطهم بالعرب علاقات متينة، ويُضاف إلى ذلك العلم بأخبار العرب الأقدمين، وبأيام العرب بصفة خاصة" (7).

أما علمه بتاريخ الفرس فدليله حديثه في السينية عن آل ساسان وقصورهم، وقوله في مدح الحسن بن سهل:

إن للمهرجان حقاً على كل كبير من فارس وصغير

عَيْدُ آبَائِكَ الْمُلُوكِ نُوي السُّيْدِ حَبَانِ أَهْلِ السُّهْلِ وَأَهْلِ الْخَيْرِ
مِنْ "قَبَائِدَ" وَ "يَزْدَجِرْدَ" وَ "قَبِيرِ" زَ وَ "كَسْرِي" وَقَبْلَهُمْ "أَرْدَشِيرَ" (8)

وهو هنا يشهد بأصول ممدوحه الفارسية، مذكراً بسالف مجد الفرس
وحضارتهم. ولا عجب في تلك الإشارة بعدما ذكرنا الصلة التي تربط الفرس
بقوم الشاعر اليمانيين، تلك الصلة التي يشير إليها بقوله:

أَيَّدُوا مُلْكَنَا وَشَدَّوْا قُوَاهُ بِكُمْسَاةٍ تَحْتَ السَّنُورِ حُمْسِ
وَأَعَانُوا عَلَى كِتَابِي "أَرِيَا" طَ "بَطْغَنَ عَلَى النُّحُورِ وَدَغَسَ" (9)

فهو "يذكر من وقائع التاريخ القديم مساعدة الفرس لقومه اليمانيين في ردِّ
الأحباش" (10). ولعل هذه الإشارة تفسر لنا سبب نزوع الشاعر نحو الفرس، هذا
النزوع الذي تجلَّى في تشيِّعه من جهة (11)، وفيما اتهم به من ثنوية من جهة
ثانية (12)، وذلك لقوله:

وَلَمْ أَرَ كَالدُّنْيَا جَلِيلَةً وَامِقَ مُحِثٌ مَتَى تَحْسُنَ بَعِينِيهِ تُطْلُقُ
تَرَاهَا عِيَانًا وَهِيَ صَنَعَةٌ وَاحِدٌ فَتَحْسِبُهَا صُنْعِي حَكِيمٌ وَأَخْرَقَ" (13)

يقول عبد العزيز سيد الأهل معلّقاً على هذين البيتين: "والبحثري على ذلك
شاكٌّ وإن لم يشكّ، وثنوي وإن كان موحدّاً، وحسبه ذنباً لدى الناس أنه يعلم
عقيدة الثنوية ويصورها هذا التصوير الفني البارِع" (14). ولا بدّ من الإشارة هنا
إلى تقلّب الشاعر في مزاجه ودينه (15).

هذا، ومن ملامح منزعه الفارسي أيضاً أنه، في مقام المفاضلة بين الأتراك
والفرس، "يعلي من شأن الفرس ويجعلهم مقصده حين تراحمت عليه هموم
الحياة، وما الهموم إلا ما يراه من الأتراك:

حَضَرَتْ رَحَلِي الْهَمُومُ فَوَجَّهَتْ سَتَ إِلَى أَبْيَضِ الْمَدَائِنِ عَنَسِي
أَتَسَلَى عَنْ الْحُظُوفِ وَأَسَى لِمَحَلٍّ مِنْ آلِ سَاسَانَ نَزَسَ
أَذْكُرْتَنِيهِمُ الْخَطُوبُ التَّوَالِي وَلَقَدْ تُذَكِّرُ الْخُطُوبُ وَتَنْسِي" (16).

وهذا يعني أن نزوع الشاعر الفارسي إنما كان شكلاً من أشكال التمرد على
واقعه، واقع سيطرة الأتراك على مقاليد الخلافة، وردّة نحو العهد السابق، عهد
الحكم العربي الفارسي.

فإذا ماتسأَلنا عن مصادر ثقافة الشاعر الفارسية هذه، فإننا نجدُها في البيئة العباسية التي قَدَّرَ للبحثري أن يعيش فيها، وهي بيئةٌ غلبَ عليها الطابع الفارسي (17). لكن ما يثير الاستغراب حقاً هو "أن نرى شاعراً عربياً كالبحثري ينزَع هذا المنزَع الفارسي" (18). وهو الأمر الذي دفع الدكتور شوقي ضيف إلى أن يتهمة بضعف إحساسه بعروبتِه (19).

والواقع هو أن البحثري ذو نزعة عربية صريحة، "فهواه يميل مع القادة العرب، والطائيين بخاصة" (20). ولطالما افتخر بالعرب وأشاد بفضائلهم (21)، بل "كثيراً ما تأخذه العصبية القبلية إلى الفخر بأصله اليماني... أو بالقادة والرؤساء العرب" (22).

وعليه، "فإن اتهام البحثري في عروبتِه لا يخلو من التعسف، وهو الذي جاهر بالتفاخر بقومه العرب، وجزع حين أصابتهُم النكبات" (23).

كيف التوفيق، إذاً، بين الموقفين؟ في الواقع، كان البحثري عربي الهوى غير أنه "عندما شعر في بغداد بسطوة الموالى قدّمهم على العرب" (24)، بل نجده يشيد "بفضلهم على الدولة العباسية" (25). وهكذا، أقام المعادلة بين الطرفين، فهو يمدحهما كليهما، ولا يتورع عن الشماتة بالفرس أو الاستهانة بالعرب حين يستدعي الأمر ذلك (26).

2. عصر البحثري

كان العصر العباسي عربيّ الملك شكلاً فارسيّ الجوهر (27). وفي ذلك يقول الجاحظ: "دولة بني العباس أعجمية خراسانية" (28). لهذا غلب الطابع الفارسي على الواقع في هذا العصر. يقول حامد عبد القادر: "يمتاز القرن الأول من الخلافة العباسية (132-232هـ) الذي يسمى أحياناً (العصر الذهبي للخلافة الإسلامية) - من الوجهة السياسية: بقوة نفوذ الفرس، وتوليهم زمام الحكم، وفي مقدمتهم البرامكة.. ومن الناحية الثقافية التفكيرية: بانعقاد مجالس الحوار والمناقشة (والجدل) بقصور الخلافة... ومن الناحية الدينية: بقوة سلطان الشيعة، وتغلب مذهب المعتزلة الذين كانوا يصفون أنفسهم بأنهم: "أهل العدل والتوحيد"، ويصفهم الفرنجة بأنهم: "أرباب التفكير الحر في الإسلام" (29).

هذه خلاصة الواقع السياسي والفكري في العصر العباسي الأول. أما مظاهر السيطرة الفارسية فيه فيمكننا إجمالها بما يلي:

-إنشاء وظيفة الوزير(30)، وقيام بيوت الإذن، ومصلحة البريد،
واستحداث وظيفة السياف، وانتشار المنجمين. أضف إلى ذلك انتشار
الغناء والقيان، وشيوع الخمر والغلمان(31).

-الاحتفال بالأعياد الفارسية: النيروز والمهرجان(32).

-ارتداء الملابس الفارسية المزركشة في قصور الخلافة: فالمنصور أول
من لبس القلنسوة، والمتوكل كان يرتدي الملابس الفارسية(33).

-تسمية قصور المتوكل بأسماء فارسية كالجوسق، والساج، والصنّاج(34).

-تسمية المدن بأسماء فارسية، مثل: بغداد، والبصرة، والأنبار(35).

-انتقال الجوّاري أو الأميرات الفارسيات إلى البيت العربي، وهجرة بعض
الأسر الفارسية إلى البلاد العربية، ومايعني ذلك من انتقال اللغة
والعادات(36).

-انتشار أخبار ملوك الفرس وتاريخهم لحاجة الخلفاء إليها(37).

-شيوع الترف واللهو والطرب وتعدد الأزياء والفُرُش والأثاث والآنية
بأسمائها الأعجمية(38).

-انتشار الزندقة والشعبوية وبعض العادات المنكرة(39).

إن هذا كله دليل واضح على غلبة الطابع الفارسي على المجتمع العربي في
العصر العباسي. غير أن سلطان الفرس لم يقتصر على ذلك، إذ "كانوا في طليعة
المؤلفين والكتاب والشعراء. ومن يدرس تاريخ التدوين والتأليف في الإسلام يجد
أن معظم المبرزين في هذا الميدان كانوا من الفرس الذين أطلق عليهم اسم
الموالي. وليس من يُنكر فضل هؤلاء حتى في أشد العلوم والفنون اتصالاً باللغة
العربية، والقرآن، والحديث، والشريعة الإسلامية. فمنهم معظم أئمة اللغة
والمفسرين وجامعي الأحاديث، وكثير من الفقهاء"(40).

وليس الأمر عجيباً، فقد "كثّر في العصر العباسي أبناء الفرس العلماء
بالعربية والفارسية، وكان في العصر نفسه عرب يعرفون الفارسية، وهؤلاء
وأولئك كان لهم شعر ونثر فيه أفكار فارسية في قوالب عربية. من الطائفة
الأولى ابن المقفع وسهل بن هارون والفضل بن سهل وموسى بن سيار
الأسواري.... ومن الطائفة الثانية الشاعر العتّابي.... فهو عربي من تغلب، نهل
من ثقافة الفرس، واستهوته معانيهم: فنقل بعض كتبهم إلى العربية، ولما سُئل

عن حرصه على النقل قال: إن المعاني في كتب العجم، واللغة والبلاغة للعرب" (41).

وهذا يعني أن أثر الثقافة الفارسية كان قوياً في الشعر والشعراء في هذه المرحلة، سواء بتأثير الشعراء من ذوي الأصل الفارسي، أو الشعراء العرب الذين أتقنوا الفهلوية لغة ذلك العصر.

كما ينقلنا هذا الكلام إلى الحديث عن الترجمة وأثرها في انتشار الثقافة الفارسية. فقد "مضى الشعراء منذ ظهور كتابي الأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع يتأثرون بما نقله فيهما من تجارب الفرس وحكمهم ووصاياهم في الصداقة والمشورة وآداب السلوك والسياسة... (كما) نقلت أمثال بزرجمهر الوزير الفارسي إلى العربية ودارت في كتب الأدب" (42).

وهكذا اتسعت الترجمة في هذا العصر، وتركت أثرها البعيد في الحياة العقلية في العصر العباسي، "حتى ليكاد يظن الإنسان أنه لم يكن هناك أحد لا تتسع قراءاته، فتشمل جميع مواد الثقافات المعروفة حينئذ من عربية وإسلامية وأجنبية من موارد شتى: موارد هندية وفارسية ويونانية، مع ما كان يُدخل المعارف الهيلينية من موارد شرقية فارسية وغير فارسية" (43).

كان لابد لهذا الجو العام أن يترك أثره في حركة التأليف وفي ثقافة العلماء والمتأدبين. فها هو ذا ابن قتيبة (213-276هـ) يمزج في كتابه (عيون الأخبار) "بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية مزجاً قوياً، مزاجاً بين طائفة كبيرة من الآداب في الثقافة الأولى والآداب السياسية في الثقافة الثانية، مع ما أضافه من الحكم الطريفة التي جلبها من كتاب كليله ودمنة المترجم عن الهندية، وكذلك ما أضافه عن الثقافة اليونانية" (44).

والأمر نفسه نجده عند البحتري، فهو على الرغم من عدم تعمقه في الفلسفة والثقافات الأجنبية (45)، نجد في أشعاره "آثار الثقافات التي عاصرت حتى لنراه يُشيد بالعلم والمعرفة في بعض ممدوحيه.. وحرى بمن يدعو هذه الدعوة أن يطبقها على نفسه، وأن يأخذها بالعلم والتثقيف" (46).

غير أنه ينبغي أن نميز بين الأثر الفارسي العام وأثر الأدب الفارسي في الأدب العربي،، غير مسرفين في ادعاء الأثر الثاني (47). فالواقع أن الأدب الفارسي "عصر اتصال الفرس بالعرب لم يكن عظيم الخطر، والذي ترجم إلى الآداب العربية من الفارسية قليل مع كثرة ما ترجم من الآداب اليونانية" (48).

نخلص من ذلك كله إلى أن الطابع الفارسي كان غالباً على بيئة البحري، مما سمح بانتقال الأثر الفارسي إلى شعره. وهو أثر مصدره الواقع الحي لا الأدب الفارسي. وقد كان لذلك صدى في طبيعة التجليات الفارسية في شعر الشاعر.

3- التجليات الفارسية في شعر البحري

أ- في الألفاظ: إن أهم تجليات التواصل بين الأمم وأبسطها هو التبادل اللغوي، واستعارة اللغة ألفاظ اللغة الأخرى وعباراتها. ولعل العربية "لم تتأثر بلغة أجنبية أخرى قدر تأثرها بالفارسية، وقد أدى هذا إلى أن أئمة اللغة إذا أشكل عليهم أصل بعض الألفاظ الأعجمية عدّوها فارسية، وقد يكون بعضها غير فارسي" (49).

ويعود هذا التأثير إلى العصر الجاهلي، ويعدّ الأعشى أكثر الجاهلين استخداماً للألفاظ الفارسية في الشعر (50). غير أن هذا التأثير ازداد مع ازدياد الاختلاط بين العرب والفرس، وبخاصة بعد دخول هؤلاء في الإسلام.

وإذا عدنا إلى طبيعة هذه الألفاظ المنتقلة إلى العربية قبل الإسلام أو في فجره، وجدنا أن أهمها "بعض الألفاظ الإدارية والدينية، وبعض أسماء الأشياء الخاصة بالفرس أو المستوردة من عندهم، وبعض أنواع المنسوجات" (51). ومع ازدياد الاختلاط أخذ العرب "كثيراً من أسماء الملابس والأنسجة... وكثيراً من أسماء أنواع الأطعمة والأسلحة والفرش والأدوات.. وأسماء الأعياد الإيرانية" (52).

ويبدو أن شيوع الألفاظ الفارسية في الشعر العربي في العصر العباسي بات (موضحة)، فكان الشعراء يسوقون في أشعارهم أحياناً بعض الألفاظ الفارسية تملحاً وتظرفاً، كما يلاحظ الجاحظ نفسه (53). غير أن ذلك لم يتحول إلى ظاهرة عامة إذ "كان يأتي على السنة الشعراء في الندرة، وكثرتهم -على الرغم من أصولهم الفارسية- لم يتورطوا في شيء منه" (54).

وتجدر الإشارة هنا إلى "أن مأخذته العربية من الفارسية قليل جداً إذا ما قيس بما أخذته الفارسية من العربية، ذلك لأن اللغة العربية بعد الإسلام كانت لغة قوية معبرة، ذات كيان متكامل" (55).

ولمّا كان الطابع الفارسي غالباً على الواقع السياسي والإداري والثقافي

والاجتماعي في العراق (56)، حيث قضى البحتري جل حياته، كان لابد أن يظهر الأثر الفارسي في لغته. حتى إنه يمكننا إحصاء ما يقارب مئة لفظة دخيلة في شعره، معظمها فارسي معرّب.

من هذه الألفاظ: التّبايين، والدّيباج، والدّمقس، والسراويل، والأساور، وأسكدار، والإفرند، والبرّند، والبرّجاس، والجلّنار، والخسرواني، ودستجة، والدّيزج، والزيّج، والسّمند، والسّرق، والسّوذنق، والطاسيج، والطومارد، والفيروزج، والنرد، واليرندج، وهبرزي، وكسروي (57).

يقول:

واظهر إفرنداً من السيف مغمداً (58)	قلّ سيف مسلّولاً أشدّ مهابة
كُتِبَ به بالهالك في أسكدار (59)	وسياتيك "صاعد" عن قليل
ارمي من الملعون في برجاس (60).	أنتو وأقصر عن مداه، وإثما
ألم صيغت بغدي بالزجاج (61)	وجوه حسّادك مسوذة
جئت الكميّ مظهر بيرندج (62)	أو أنهم صافي السواد كانه

وهذه الألفاظ تتعلق بالألبسة والحيوان والألقاب والجواهر والفلك والزهرة والخمرة والألوان والكتابة والتقسيمات الإدارية. وهي ألفاظ متصلة بالحضارة الجديدة في العصر العباسي، ومعظمها معرّب. وربما عمد الشاعر فيها إلى النسبة أو النحت والاشتقاق، وهي "اشتقاقات تبدو في ظاهرها غريبة، ولكنها في الحقيقة لا تخالف القياس، كقوله:

يوم يطيب به مدار الأكوس	مهرج صيحوك بتغذه لم يحس
ودع الشّهتم يومنا وتفرس (63)	ساعد وإن كنت امراً من هاشم

وقوله:

وانت كورّ عليّ الكير والكون (64) (65)	ولم تحرسنت ياملعون بيتهم
---------------------------------------	--------------------------

فاشتق الأفعال (مهرج وتفرس وتخرسن) من المهرجان والفرس وخراسان. وتصرف البحتري هذا يكشف عن "طبيعة جراته وتصرفه في ألفاظ اللغة، فهو يخرج عن المألوف والشائع أحياناً. ولكنه لا يعدم أن يجد في أقوال فصحاء العرب ما يبرّر مسلكه. ولعله فعل ما فعله عن علم غزير باللغة، ودربة كبيرة

بوجوهها، ووعي بصحة تصرفه، وبعده عن المأخذ" (66). وكان المعري في "عيب الوليد" قد تنبّه إلى ذلك فكان يحصي خروج البحترى على القياس، ثم يلتمس له الوجوه، فيذكر شواهد من أقوال الفصحاء تجيز مسلكه" (67).

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن البحترى لم يخرج على قانون الأخذ عن الفارسية. "فالعربية لم تأخذ من الفارسية إلا أسماء فقط، ولم تأخذ أفعالاً (أو عبارات) أو حروفاً، ولكنهم اشتقوا بعض الأفعال من الأسماء الدخيلة" (68).

هذا، والعرب في أخذهم "أخضعوا الكلمات الفارسية الدخيلة وغيرها لقواعد العربية وأبنيتها" (69). وهكذا "صُهرت (تلك الكلمات) بالعربية واشتقوا منها حتى ضاع أصلها على المطالع" (70).

*ويتردد في شعر البحترى أيضاً ذكر الأمكنة الفارسية، مما يدل على معرفة ببلاد فارس وبالتاريخ الفارسي. من هذه الأمكنة (آبة) و (قاسان) و (قَم):
لِقَاسَتَيْنِ لَيْلًا نُونٌ "قَاسَانٌ" لَمْ تَكُنْ
أَوَاخِرُهُ مِنْ بَعْدِ قَطْرِيهِ تُلْحَقُ
نَوَيْنَ مَقَامًا بَيْنَ "قَم" وَ "آبَةِ"
عَلَى لَجَّةٍ "طَلْحِيَّة" تُثْرِقُ (71)

وفارس:

إِنْ كَانَ مِنْ فَارِسٍ فِي بَيْتٍ سَوْدِيهَا
وَكُنْتُ مِنْ طَيِّئٍ فِي الْبَيْتِ ذِي الْحَسْبِ
فَلَمْ يَضِرْنَا تَنَائِي الْمَتَصِيبَيْنِ وَقَدْ
رَحْنَا تَسْيِيبَيْنِ فِي خُلُقٍ وَفِي آدَبِ (72)

وبُشْت زَرَنْد، ورُودان:

هَمَّةٌ أَغْرِبَتْ بِـ "بُشْت زَرَنْدِ"
يُخْسِرُ الْخَيْلَ تَهْجُهَا الْمَمْدُودُ
قَضَ جُمَاعَهُمْ بِـ "رُودَان" يَوْمَ
بَادَ فِيهِ مَنْ خِلَّةُ لَا يَبِيدُ (73)

وبيت الأعاجم:

لَكُمُ "بَيْتُ الْأَعَاجِمِ" حَيْثُ يُبْنَى
وَمُقْتَحَرُ الْمَرَازِيَةِ الْعِظَامِ (74)

*ومن أعلام القبائل والجماعات الفارسية الواردة في شعره:

العَجَمُ والأعاجم والأعجمون:

إِذَا تَشَاكَلَتِ الْأَخْلَاقُ وَاقْتَرَبَتِ
دَنَتْ مَسَافَةٌ بَيْنَ الْعَجَمِ وَالْعَرَبِ (75)
تَطُولُ لَهَا "الْأَعَاجِمُ" حِينَ تُثْنَى
وَتَعْرِفُهَا الْقِبَائِلُ لِلشُّعُوبِ (76)
ذُو غُرُوقَةٍ فِي "الْأَعْجَمِينَ" وَثِيقَةٍ
وَأَرُومَةٍ مَرْؤُومَةٍ فِي "وَاشِح" (77)

والفرس:

اخ لي من سَراة "الفرس" قضت - يداه عظم ماريتي وحاجي (78)

وآل فيروز:

له سلفاً من "آل فيروز" برزوا على "العجم" وثقانت لهم حقلة "العرب" (79)

وآل سهل وبنو ساسان:

"آل سهل" أنتم غيوث "بني سا سان": جودا ونجدة وطلوما (80)

*وقد تعمّد البحري أيضاً ذكر أسماء أعلام الفرس في شعره. وممن ذكرهم:

الشلمغان: وكان "الشلمغان" أبا ملوك فصار أبا لسوقة مازاريا (81)

وكسرى:

محملة مالمو تحمل آده من الصقير المنقول قيصر أو كسرى (82)

وبهرام جور، وبهرام شوبين ونوبخت وسيرين:

لا تفخرن فلم ينسب أبوك إلى بهرام جور ولا بهرام شوبين

لا التوشجان، ولا نوبخت طاف به ولا تبليج عن كسرى وسيرين (83)

وجابان منجم كسرى، يقول في هجاء ابن أبي قماش:

وقد بحثت العلوم أجمع واستظ هزت حفظاً مقالة السلف

ما امتص "واليس" في الفضاء و"جا بان" وما سيرا من الثقب (84)

وكنا ذكرنا إن عناية البحري بذكر أسماء عظماء الفرس وملوكهم إنما يرجع إلى الصلة القديمة بينهم وبين قومه اليمانيين، إذ ساعدوهم في ردة الأحباش (85).

* وإذا كان تأثر العرب بأعياد الفرس التقليدية وأهمها النوروز والمهرجان يعود إلى العصر الأموي (86)، فإن هذه الأعياد باتت من الأعياد الرسمية في العصر العباسي، إذ تحكي الأخبار دخول البحري على المتوكل في صباح يوم السنيروز (87)، مما يدل على احتفاء الخليفة بهذا اليوم، وهو يوم إدراك الغلات لافتتاح الخراج فيه.

ومما قاله في هذا العيد يمدح المعتمد على الله:
لا تَخْلُ من عَيْشٍ يَكُرُّ سُرُورُهُ أبداً: وتَيَرُوزُ عَلَيْكَ مُعَادٍ (88)

والنَيَرُوزُ أكبرُ أعيادِ الفرس، وهو "أول يوم من السنة الشمسية، لكنه لدى
الفرس عند نزول الشمس أول الحمل. ومعناه يوم جديد، ربما أريد به يوم حظٍّ
وتَنَزَّه". ويذكر المعري في عبث الوليد أن "النَيَرُوزَ فارسي معرب، ولم يُستعمل
إلا في دولة بني العباس" (89).

أما المهرجان، فقد ذكره البحتري في مديح الحسن بن سهل:
إِن للمَهرجَانِ حقاً على كُلِّ كبيرٍ من "فارس" - وصغيرٍ
عِيدِ آبَائِكَ المُلُوكِ ذُوي التَّيِّبِ جان، أهل النهى، وأهل الخير (90)

والمهرجان: "عيد الفرس، ومعناه محبة الروح" (91).
وقد يجمع الشاعر العيدين معاً، كما في قوله لأبي نهشل بن حُمَيد:
يَا بَيْنَ حُمَيدٍ! عَيْشٌ لَنَا سَالِماً ما اختلفَ التَّوَرُوزُ والمِهرجَانُ (92)

إن عودة إلى هذه الألفاظ المتناثرة في شعر البحتري إنما تدلنا على عمق
ثقافة الشاعر، وبعْدَ تأثره بالفرس وحضارتهم، ورفعة مكانتهم من نفسه. هذا،
فضلاً عن سعة معرفته بأخبارهم وتاريخهم، وقوة صلته بعصره.

ب- في أغراض الشعر ومعانيه:

1- في المديح

من دواعي إعجاب الشاعر بالفرس "أنهم نصرُوا قومه في اليمن، حين
أعانوا سيف بن ذي يزن لمواجهة جيش الأحباش بقيادة أرياط" (93)، فلم ينسَ
لهم تلك الأيادي. وقد ذكر ذلك في سينيته حين قال:
ذَلِكَ عِنْدِي، وَلَيْسَتْ الدَّارُ دَارِي باقْتِرَابٍ مِنْهَا، وَلَا الْجَنَسُ جَنَسِي
غَيْرَ نَعَمِي لِأَهْلِهَا عِنْدَ أَهْلِي عَرَسُوا مِنْ زَكَائِهَا خَيْرَ عَرَسِ
أَيَّدُوا مُلْكَنَا، وَشَدُّوا قَوَاهُ بِكُمَاهُ تَحْتَ السُّنُورِ حُمْسِ
وَأَعَانُوا عَلَى كِتَابِ "أَرِيَا ط" بَطَعْنَ عَلَى الثُّحُورِ وَدَعَسَ (94)

هذا، فضلاً عن "علو شأن الموالي وتوليهم المناصب العالية في البلاط العباسي، فلا بد إذن من الاعتراف بمالهم من سيادة، ومدحهم بما يرتضون، بل الإشادة بأصولهم الأجنبية" (95).

هذان هما باعنا مديح الفرس الرئيسيان لدى البحتري، والأول شخصي والثاني عام (96)، لهذا وجب مدحهم. غير أن الملاحظ أن مدائح البحتري في غير العرب كانت كثيرة، "فإذا قابلت بمدوحيه من غير الخلفاء بمدوح أبي تمام مثلاً ترى أن الأخير كانت مدائحه في العرب تفوق مدائحه في سواهم. أما البحتري فعلى خلاف ذلك" (97).

ولعل هذا يرجع إلى اهتمام القادة الفرس بتقدير أهل العلم والأدب، فكانوا يجزلون عطاء الشعراء (98).

ومن مدوحى البحتري من الفرس نذكر: إسحق بن إبراهيم المصعبي، والحسن بن مَخْدُ وآله، وإبراهيم بن المدبر وآله، وآل سهل، وأبا صالح بن يزداد، وآل طاهر، وأبا العباس بن سطام، والشاه ابن ميكال، وعلي بن الفياض، وأحمد بن ثوبة، وإسماعيل بن نوبخت، وآل دينار (99).

أما معاني مديحه، فنراه تارة يشيد بأصول مدوحيه الفارسية على نحو مامر بنا وهو يمدح الحسن بن سهل ويذكر المهرجان. والمعنى نفسه نجده في قوله يمدح أبا مسلم الكجّي:

شَرَفَ بَيْنَ "مُسْلِمٍ" مُسْلِمِ الْمَجْدِ "عَبْدُ الْعَزِيزِ" وَ"الصَّبَّاحِ" (100)

وهؤلاء الثلاثة من أجداد أبي مسلم.

والبحتري إذ يشير إلى علو شأن أجداد مدوحيه من الأكاسرة "لا يجد حرجاً حين يعدّهم من رَهْطه، وأنهم أحق بالصون من عرضه ودينه (101)، كما في قوله يمدح ابن حمدون النديم:

تلك الأعاجم تُنمِيكُمْ أوائها إلى الدوائب منها والعرائين

فخر الدهاقين ماثور، وفخركم من قبل دهقن آباء الدهاقين

إني أعدكم رهْطِي، وأجعلكم أحق بالصون من عرضي ومن ديني (102)

ويذهب إلى أبعد من ذلك: "فنراه يجمع في الممدوح الأصل الفارسي والجهارة والبيان" (103). يقول في يعقوب بن شيرزاد:

كريم من أرومة "شبيرزاد" تليق به الجهارة والبيان (104)

ويبدو أن البحتري كان يقصد هذا المعنى، وذلك لإرضاء "ممدوحه وتبرئته من الإحساس بالعجمة... ولعل الفصاحة والبلاغة من المعاني غير التقليدية في المديح عند البحتري" (105). يقول في مدح ابن السلمغان:

لَتَجَاوَزَتْ بِالْبَلَاغَةِ مَا اغْـ
يَا عَلَى كُلِّ سَيِّدٍ وَمَسْـ

وبيان إذا سلّعت تجلى جده باستعادة المستعيد (106)

ومن معاني المديح التي يشترك فيها العرب والموالي ويلحّ عليها الشاعر، المدحُ بالجود، وكرم المحتد، وعراقة النسب، ذلك، وإن كان الممدوح وضيع النسب. ولعل الشاعر سلك تلك الوسيلة لجهله بالأنساب الفارسية، فحمد إلى امتداح رجاله بالانتساب إلى ملوك الفرس، فحل بذلك المشكلة (107).

من ذلك مثلاً قوله في أحمد بن المدبر:

تَعُدُّ لَهُ فَارِسٌ قُرْبَةً وَزُلْفَى بِكُسْرَى ابْنِ سَاسَانِيهَا (108)

بقيت الإشارة إلى أن الحق الإلهي في الحكم الذي تردّد في قصائد المديح التي نظمها شعراء البلاط العباسي - ومنهم البحتري - إنما هو بتأثير الفرس، فبات "ال خليفة كالملك الساساني الذي كان كاهن الدولة الأعلى، يتولى منصبه بتفويض إلهي" (109). يقول البحتري في الخليفة المعتز:

وَارِثُ الْبُرْدِ وَالْقَضِيبِ وَحَكَمَ الْـ
لَهُ فِي كُلِّ سَيِّدٍ وَمَسْـ

والبرد والقضيب "من مخلفات الرسول (ص) كانا لدى الخلفاء العباسيين شعاراً لهم. وتكرر ذكرهما في شعر البحتري" (111).

2 في الحكمة والصدّاقة

اهتمت الحكمة الفارسية بالتأخي والصدّاقة، لهذا كثر الحديث عن هذين الجانبين في كتب الفرس المترجمة، وفي كتب العرب المتأثرة بالفرس... (112). وقد ظهر أثر ذلك واضحاً في مؤلفات ابن المقفع، وفي شعر كل من بشار وأبي العتاهية، (113) وكان لا بد أن يتأثر البحتري أيضاً بذلك، ولا سيما في موضوعي الإخوانيات والصدّاقة والصديق. فمن إخوانياته قوله يستبطن أبا نهشل:

يا أبا "تهشيل" ! نداءً غريباً
صابر منك كل يوم على جف
مُسْتَكِين لِنِازِلَاتِ الْخُطُوبِ
لَهْ هَذَا الْجَفَاءِ وَالتَّثْرِيبِ (114)

وقوله لرجل من أهل رأس العين كان صديقاً له فجفاه وتغيّر عليه:
يا "سعيد" ! والأمرُ فيكَ عَجِيبُ
نَضَبَتْ بَيْنَنَا الْبِشَاشَةُ وَالْوُ
دُ، وَغَارَا كَمَا يَغُورُ الْقَلِيبُ (115)

أما موضوع الصداقة والصديق، فقد خصّه الشاعر بثلاث مقطوعات. يقول
في الأولى:
كم صديق عرفته بصديق
ورفيق رافقه في طريق
صارَ احظي من الصديق العتيق
صارَ بَعْدَ الطَّرِيقِ خَيْرَ رَفِيقٍ! (116)

ويقول في الثانية:
إذا ما صديقي رايتني سوءَ فعله
صبرتُ على أشياءَ منه ثريتي
ولم يك عَمَّا رايتني بمُفِيقٍ
مخافةً أن أبقي بغير صديق (117)

ويقول في الثالثة:
قد تَخَلَّلَتْ مَسْنَاكَ الرُّوحُ مِنِّي
وإذا ما نطقتُ كنتُ صحيحاً
وبذا سَمَّى الْخَلِيلُ الْخَلِيلَا
وإذا ما سَكَتُ كنتُ عليلاً (118)

ومن الملاحظ أن كتب الأدب لم تتسب هذه المقطوعات لأحد، أو نسبتها
إلى غير البحتري، وأنه لم يسبق نشرها في ديوان البحتري (119).

هذا وقد تناول الشاعر هذا الموضوع في إخوانياته كما في قوله من قصيدة
قالها في أبي نوح الكاتب:

ويكفي الفتى من نُصْحِهِ وَوَفَائِهِ . تَمْنِيهِ أَنْ يَرْدِي وَيَسْلَمَ صَاحِبُهُ (120)

كما تناول في القصائد والمقطوعات التي قالها في التوجّع لمرض صديق
أو أسره أو حبسه أو فراقه. من ذلك قوله يتوجّع لوصيف لما أسره:

ذكرتُ "وصيفاً" ذكراً الهائم الصَّبَّ فَاجْرَيْتُ سَكْباً مِنْ دَمْعِي عَلَى سَكْبِ
أَصَادِقَتِي فِيكَ الْمُنَى وَمَدِيلَتِي صُرُوفُ اللَّيَالِي مِنْ شَفِيعٍ وَمِنْ قُرْبِ

متى تذهب الدنيا ولم أشق منها فلا أربي منها قضيت ولا تخبي (121)

3 في الغلmaniات

ومن تجليات الأثر الفارسي في شعر البحتري، بروز ظاهرة الغلmaniات فيه. فقد "كان على عادة الشعراء يتماجن في شعره، ويشتب بالغلman" (122).

ويبدو أن لسفرس دوراً كبيراً في شيوع هذا النوع من الغزل في الأدب العربي، فالعرب لم تعرف هذا النوع من الغزل من قبل، كما لم يعرفه أهل الشام ومصر في العصر العباسي (123). وهذا يعني أن الواقع الحضاري في العراق، المتأثر بالسفرس وبما أشاعوه من ترف، وبما استقدموه من غلمان امتلأت به قصورهم حتى غصت الكوفة بهم (124)، كان السبب في تردّي بعض الشعراء في عشق الغلمان، حتى "صار من علامات الظرف في بغداد أن يكون للشاعر غلام يتعشقه ويتغزل به" (125).

غير أنه ينبغي أن نميّز بين ماكان بتأثير الواقع الحضاري ومعاشره السفرس، وماكان بتأثير الشعر الفارسي. فالحق أن الشعر الفارسي بريء من هذا التأثير، وذلك لشيوع الغزل بالمذكر في العصر العباسي قبل أن يستقيم الشعر الفارسي الجديد، ولأن السفرس في هذا العصر كانوا يجهلون الأدب الفهلوي الذي يخلو من الغزل بالمذكر (126). ثم إن اللغة الفارسية لا تفرّق بين المذكر والمؤنث في الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة (127).

وهكذا كان الغزل بالمذكر "بدعة ظهرت في العصر العباسي نتيجة لعوامل متعددة من زندقة وإباحة وانحلال خلقي، وكثرة في الغلمان والمخنثين، وولع أبناء السفرس بهم، وإسفافهم في التعبير عن عواطفهم المريضة" (128)، ومحاكاة بعض الشعراء العرب لهم في ذلك.

أمّا البحتري فعرف بـغلام له اسمه نسيم "جعله باباً من أبواب الحيل على الناس، فإذا حصل في ملك بعض أهل المروءات شتب به وتشوقه ومدح مولاه حتى يهبه له، فلم يزل ذلك دأبه حتى مات نسيم" (129).

ومن جميل شعره فيه قوله:

دعا عبرتي تجري على الجور والقصد اظنّ "تسيماً" قارفة الهجر من بعدي

خلا ناظري من طيفه بعد شتخصه فيا عجباً للأهر فقدأ على قفدي!

خَلِيلِي! هَلْ مِنْ نَظَرَةٍ تُوصِلَانِيهَا إِلَى وَجَنَاتٍ يَنْتَسِبْنَ إِلَى السُّورِ؟
 وَقَدْ يَكَادُ الْقَلْبُ يَنْقُذُ دُونَهُ إِذَا اهْتَزَّ فِي قُرْبٍ مِنَ الْعَيْنِ أَوْ بُغْدِ
 بِنَفْسِي حَبِيبٌ تَقْلُوهُ عَنْ اسْمِهِ قَبَاتٌ غَرِيبًا فِي رَجَاعٍ وَفِي سَفْدِ
 فَيَا حَائِلًا عَنْ ذَلِكَ الْإِسْمِ لَا تُحُلْ وَإِنْ جَهْدَ الْأَعْدَاءِ، عَنْ ذَلِكَ الْعَهْدِ! (130)

4 في الوصف:

يَعَدُّ الْبَحْثِيُّ مِنْ أَهَمِّ شُعَرَاءِ الْوَصْفِ فِي الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ، بَلْ عَدَّ الشَّاعِرُ الْأَكْبَرُ فِي الْوَصْفِ (131). وَقَدْ بَرَزَتْ مَلَامُحُ الْحَضَارَةِ الْجَدِيدَةِ الْمَتَأَثِّرَةِ بِالْفَرَسِ وَاضِحَةً فِي شَعْرِ الشَّاعِرِ الْوَصْفِيِّ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ:

أ- وَصَفَ الْمَعْرَكَةَ الْبَحْرِيَّةَ بَيْنَ الْعَرَبِ وَالرُّومِ، تِلْكَ الْمَعْرَكَةُ الَّتِي انْتَصَرَ فِيهَا الْعَرَبُ بِقِيَادَةِ أَمِيرِ الْبَحْرِ أَحْمَدَ بْنِ دِينَارٍ (وَهُوَ مِنْ أَصْلِ فَارَسِيٍّ) عَلَى الرُّومِ. يَقُولُ الشَّاعِرُ مُخَاطِبًا ابْنَ دِينَارٍ:

وَحَوْلَكَ رَكَّابُونَ لِلْهَوْلِ عَاقَرُوا كُفُوسَ الرِّدَى مِنْ دَارِ عَيْنٍ وَخُسْرٍ
 يَسُوقُونَ أَسْطُولًا كَانَ سَفِينَةً سَحَابٌ صَيْفٍ مِنْ جَهَامٍ وَمُطِيرٍ
 كَانَ ضَجِيجَ الْبَحْرِ بَيْنَ رِمَاحِهِمْ إِذَا اخْتَلَقَتْ تَرْجِيغُ عَوْدٍ مُجَرِّجِ
 تُقَارِبُ مِنْ زَحْفِهِمْ فَكَاثِمًا تَوَلَّفَ مِنْ أَعْنَاقٍ وَحَشٍّ مُنْقَرٍ
 فَمَا رَمَتْ حَتَّى أَجَلَّتِ الْحَرْبُ عَنْ طَلَى مُقَطَّعَةٍ فِيهِمْ وَهَامٍ مُطِيرٍ (132)

ب- وَصَفَ الْحُرُوبَ مَعَ بَابِكِ الْخَرَّمِيِّ، الَّذِي وَرَثَ الْمَلِكَ عَنْ جَاوِيدَانَ مَلِكِ جَبَالِ الْبَدْءِ وَمَنْ كَانَ بِهَا مِنَ الْخَرَّمِيَّةِ. فَلَمَّا قَوِيَتْ شُوكَةُ عِبْثِهِ وَفَسَادُهُ تَصَدَّى لَهُ الْمَأْمُونُ (133).

يَقُولُ الْبَحْثِيُّ يَمْدَحُ أَبَا سَعِيدِ الثَّغْرِيِّ الَّذِي قَادَ الْجِيُوشَ لِمَحَارَبَةِ بَابِكِ:

مَازَلْتَ تَقْرَعُ بَابَ: "بَابِكِ" بِالْقَنَا وَتُزَوِّدُهُ فِي غَارَةٍ شَغَوَاعٍ
 حَتَّى اخْتَدَتْ بِتَصَلِّ سَيْفِكَ عَثْوَةً مِنْهُ الَّذِي أَعْيَا عَلَى الْخُلَفَاءِ
 أَخْلَيْتَ مِنْهُ "الْبَدْءَ" وَهِيَ قَرَارُهُ وَتَصَنَّبَتْهُ عَلَمَا بِ "بِأَمْرَاءِ" (134)

أوصف الطبيعة : فقد أولع الفرس "بوصف الفواكه والزهور وغيرها مما تخرج الأرض" (135).

ويبدو أن العرب تأثروا بهم في ذلك، فنحن نجد هذا الأثر في شعر الأعشى في الجاهلية. ففي قصيدة له في وصف الخمرة وساقبها والأزهار المحيطة بهم نجد ثماني عشرة لفظة فارسية أغلبها في وصف الأزهار (136).

ويبدو أثر ذلك واضحاً أيضاً في شعر البحتري، ولاسيما في وصف الربيع، إذ يقول، من قصيدة في مدح الهيثم بن عثمان الغنوي:

اتاك الربيعُ الطلقُ يخالُ صاحِباً	مِنَ الحَسَنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ
وقد تَبَّهَ التَّوَرُوزُ فِي عِلْسِ الدُّجَى	أَوَائِلَ وَزْدٍ كُنَّ بِالْأَمْسِ ثَوَمًا
يَقْتَفُهَا بَرْدُ النَّدَى فَكَائِلُهُ	يَبُثُّ حَدِيثًا كَانَ أَمْسٌ مَكْنَمًا
ومن شجر رَدَّ الربيعُ لِبَاسُهُ	عَلَيْهِ كَمَا تَشْرَتُ وَشْيًا مُتَمَنَّمًا
أَحْلَى، فَأَبْدَى لَلْعَيْنِ بِشَاشَةٍ،	وَمَا كَانَ قَدَى لَلْعَيْنِ، إِذْ كَانَ مُخْرَمًا
ورقٌ تَسِيمُ الرِّيحِ حَتَّى حَسِبْتُهُ	يَجِيءُ بِأَنْفَاسِ الْأَحْيَاءِ ثَعْمًا
فَمَا يَحْبِسُ الرِّاحَ الَّتِي أَنْتَ خَلُّهَا،	وَمَا يَمْنَعُ الْأَوْتَارَ أَنْ تَسْتَرْثَمًا؟
وما زِلْتَ شمساً لِلنَّدَامَى إِذَا انْتَشَوَا	وَرَاخُوا بُدُورًا يَسْتَحْيُونَ أَنْجَمًا
تَكَرَّمَتْ مِنْ قَبْلِ الْكَؤُوسِ عَلَيْهِمْ	فَمَا اسْتَطَعْنَ أَنْ يُخْلِثْنَ فَيْكَ تَكْرَمًا! (137)

فصور الطبيعة والنيروز والوشى ومجالس الغناء والخمرة، كلها تحتل تأثيراً حضارياً فارسياً واضحاً. ويبدو أن البحتري "أفاد طرْقاً من العلم بالموسيقى وأعلامها" (138).

د- وصف مظاهر العمران: والبحتري قدرة بارعة فيه، وذلك، "بما أتيج له من دقة في التصوير والتعبير، فلم يكذب يترك قصراً بناه المتوكل دون أن يصفه موجزاً أو مُسهلاً" (139).

وما يستوقفنا هنا هو الأسماء الفارسية لبعض القصور، مما ذكره البحتري في شعره، ومما يدل على جو حضاري فارسي واضح. يقول:

كَمْ لَيْلَةٍ ذَاتِ أَجْرَاسٍ وَأَرْوَاقَةٍ	كَالْيَمِّ يَقْدِفُ أَمْوَاجًا بِأَمْوَاجٍ
"قَالَرُو" و "الجوسق" الميمون قابلة	عَجْجُ "الصَّبِيح" الَّذِي يُدْعَى بِصَنَاجٍ (140)

ويقول في قصر الساج:
وكان "قصر الساج" حُلّة عاشق

برزت لواقعها بوجه موني (141)

ويقول في قصر شيراز:
جاور الجعفري وانحاز شيرا

ز إليه كالراغب المعتام (142)

هـ- رثاء الممالك السابقة: وهو، إن لم يكن أول من وقف بآثار السابقين، فإنه تقدّم على غيره من الشعراء كافة في العناية بآمارات عظمة الممالك الزائلة، مشيداً بأصحابها وما خلقوه من جهود تشي برفعة شأنهم (143). وهذا إنما يدل على موقف إنساني حضاري من الأمم الأخرى.

ومن أهم قصائد البحري في ذلك سينيته المشهورة في إيوان كسرى التي نظمها بعد مقتل المتوكل بثلاث وعشرين سنة (144). ومن أهم البواعث على نظمها حزن الشاعر لرؤية الملك العربي الفارسي يدول أمام سيطرة الأتراك، ومعاناته من هذا التسلط (فقد تطاول ابن طولون التركي على ممتلكاته) (145). وهكذا كانت قصيدة الإيوان تجسيدا حيا لنزعة الشاعر الفارسية (146).

ومما جاء فيها قوله:

حضرت رجلي الهموم فوجهـ

اتسلى عن الخطوط، وآسى

انكرتينهم الخطوب التوالى

فكان "الجرماز" من عدم الأذ

وإذا ما رأيت صورة "انطا

والمنايا مواثيل، و"أنوشير

يغتلى فيهم ارتيابي حلى

وتوقفت أن "كسرى أبروي

حلّم مطبق على الشك عيني

ت إلى "أبيض المدائن" عتسى

لمخل من "آل ساسان" درس

ولقد تذكر الخطبو وتنسى

س وإخلاقه بنية رمس

كية ارتغت بين "روم" و"فرس"

وان "يزجي الصفوف تحت الدرقس

تستقرأهم يداي يلمس

سز "معاطي، و"البلهبذ" اتسى

أم امان عيرن ظني وحذسي؟! (147)

والإشارات الفارسية واضحة في الأبيات، فضلاً عن الموقف الشعوري الإيجابي من الحضارة الفارسية، فتتوالى فيها أسماء أعلام الفرس (آل ساسان،

وأنوشروان، وكسرى أبرويز، والبلهذ)، وآثارهم (الجرماز، وأبيض المدائن)،
وذكرى معاركهم مع الروم. والبحتري يراعي في ذلك أن يطرز أبياته بالفاظ
فارسية تناسب الجو العام للقصيدة. من ذلك قوله:
لم يُعِبه أن بُزَّ مِنْ بَسْطِ الدِّبِ سَبَاح، واسْتُلَّ مِنْ سُتُورِ الدَّمَقْسِ (148)

4. البحترى فى إيران

بعد هذا العرض المفصل للأثر الفارسي في شعر البحتري، أرى أن أتحدث
عن استقبال الفرس لشعر البحتري، نسخاً وشرحاً واختياراً وتأثراً.
فمن النسخ المعتمدة في تحقيق الديوان نسخة الشيرازي (علي بن عبد الله
الشيرازي)، "التي بدأ كتابتها بمدينة تبريز" في شهر رمضان سنة (424)،
وختمها في صفر سنة (425). وهو رجل فارسي دقيق الضبط" (149).

وذهبت عناية بعضهم بالشاعر إلى شرح ديوانه واختياراته. فيذكر ياقوت
(معجم الأدباء 47/12) والسيوطي (بغية الوعاة 276) "أن الخبري (وهو أبو
حكيم عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله بن حكيم الخبري؛ نسبة إلى (الخبر) من
قرى شيراز بفارس، والمتوفى ببغداد سنة 476هـ) شرح الحماسة وديوان
البحتري وعدة دواوين أخرى. جاء في تلخيص ابن مكتوم وهو يترجم للخبري
أنه شرح الحماسة ودواوين البحتري والمتنبي والرضي الموسوي" (150).

ومما يدل على اهتمام رجال العلم بفارس به أنه ذكر لعبد القاهر الجرجاني
(اختيار من شعر البحتري) (151).

ولم يقتصر التأثير على الشرح والاختيار، بل تجاوزه إلى الشعر نفسه.
فحاكاة بعضهم في رثاء الإيوان. يقول الدكتور أحمد الحوفي: "وقد حاكى الفرس
العرب في بكاء الآثار، فللشاعر خاقاني المتوفى في القرن الخامس الهجري
قصيدة وقف فيها بإيوان كسرى، واستلهمه الحكمة والموعظة وبكى مجد الفرس
الدائر" (152).

ولاعجب في اهتمام الفرس هذا بالشعر العربي عامة وبشعر البحتري
خاصة، فصناعة الشعر باعتراف رجال العلم الفرس أنفسهم صناعة عربية، وهم
فيها تابعون للعرب. فقد "اضطر" (شمس الدين محمد بن قيس الرازي) وهو يتكلم
في العروض الفارسي أن يستند إلى شرح العروض العربي، لأن صناعة الشعر
-كما قال المؤلف نفسه- من اختراع العرب، والعجم في كل الأبواب تابعون لا

واصفون، وناقلون لامستقلون" (153).

5. الخاتمة:

هذه بعض ملامح التأثير الفارسي في شعر البحتري، وهو تأثير لا يكاد يتجاوز الحدود الشكلية إلى التغيير الجوهرى (154). ولعل ذلك يعود إلى ضعف الأدب الفارسي في عصر البحتري (فالنهضة الأدبية الفارسية ظهرت في عهد الدولة السامانية، أي في أواخر حياة البحتري). فكل ما هنالك، إذاً، إنما هو تأثيرات لغوية لفظية شكلية، أو معنوية حكيمية (155)، مما لا يتصل بالبناء العام للقصيدة العربية أو الجملة العربية (156).

وإن عودة إلى مذكرناه تجعلنا نستخلص الدرس الحضاري الذي كان العرب والفرس مثاله الحي في العصر العباسي، وكان البحتري أحد الفرسان الذي جسده في شعرهم.

فتأثر البحتري بالفرس، لغة وإعجاباً وموقفاً حضارياً، إنما يجسد الأفق الإنساني الذي كان يتحلى به الإنسان العربي في ذلك العصر، ولعله يكون نموذجاً لما ينبغي أن يتحلى به الإنسان العربي اليوم في علاقته بالأمم الأخرى، تلك العلاقة التي تقوم على الانفتاح الجريء والواثق والأصيل، الذي يتخذ الحوار وسيلة، والأفق الحضاري أساسه، وبناء الإنسان غايته.



■ الهوامش:

- 1- ديوان البحتري 2770/5.
- 2- العصر العباسي الثاني 270.
- 3- انظر: البحتري لنديم مرعشلي 26، 138، وأخبار البحتري للصولي 123، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني 45/21، وطبقات الشعراء لابن المعتز 393، والعمدة لابن رشيقي 1/204.
- 4- شعر البحتري للدكتور خليفة الوقيان 66.
- 5- نفسه 68.
- 6- نفسه 88.
- 7- نفسه 78.
- 8- نفسه 79، وديوان البحتري 886/2.
- 9- ديوان البحتري 1162/2.
- 10- شعر البحتري 80.

- 11- انظر: البحتري لنديم مرعشلي 32، حيث يرى أنه كان شيعي الهوى سنياً بالتقية. وانظر أيضاً رأي الدكتور صالح الأشر في الحاشية (1) ص 96 من أخبار البحتري للصولي.
- 12- انظر شعر البحتري 46-48، حيث ينفي المؤلف عنه هذه التهمة.
- 13- ديوان البحتري 1553/3.
- 14- عبقرية البحتري 22/21.
- 15- انظر المرجع نفسه 22، حيث يشير إلى اعتزاله أيام الوراق، ثم نزوعه عن أيام المتوكل.
- 16- الخيال الشعري في شعر الوصف عند البحتري 24، وديوان البحتري.
- 17- انظر شعر البحتري 95.
- 18- نفسه 50، نقلاً عن تيارات أدبية بين الشرق والغرب، للدكتور إبراهيم سلامة.
- 19- انظر العصر العباسي الثاني 293.
- 20- شعر البحتري 128.
- 21- نفسه 50.
- 22- نفسه 51-52.
- 23- نفسه 53.
- 24- البحتري لمرعشلي 35-36.
- 25- شعر البحتري 52.
- 26- انظر نفسه 52-53.
- 27- انظر عبقرية البحتري 101.
- 28- تيارات ثقافية بين العرب والفرس للدكتور أحمد الحوفي 94.
- 29- قصة الأدب الفارسي لحامد عبد القادر 104/1-105.
- 30- نفسه 105/1.
- 31- انظر تيارات ثقافية 96-163.
- 32- انظر قصة الأدب الفارسي 106/1.
- 33- انظر نفسه 106/1.
- 34- ديوان البحتري 2856/5.
- 35- انظر المجموعة الفارسية للدكتور محمد التونجي 88.
- 36- انظر نفسه 81.
- 37- انظر نفسه 78/ وتيارات ثقافية 89، 177-178.
- 38- انظر نفسه 78، وتيارات ثقافية 172.
- 39- انظر تيارات ثقافية 224-225.
- 40- قصة الأدب الفارسي 106/1-107.

- 41-تيارات ثقافية 182-183.
- 42-نفسه 149-150.
- 43-العصر العباسي الثاني 189.
- 44-نفسه 190.
- 45-انظر نفسه 190.
- 46-نفسه 195.
- 47-انظر من حديث الشعر والنثر للدكتور طه حسين 18.
- 48-نفسه 30، وتجدر الإشارة هنا إلى أن النهضة الأدبية الفارسية الحديثة قد بدأت في عهد الدولة السامانية (261-395هـ) (قصة الأدب الفارسي 120/1) وهذا يعني أن البحثري قد شهد بواكيرها واستشرافاتها، ولا بد أنه تأثر بهذا الجو العام.
- 49-اللغة الفارسية 44.
- 50-تيارات ثقافية 48.
- 51-52- اللغة الفارسية 44-45.
- 53-العصر العباسي الأول 142.
- 54-نفسه 143.
- 55-اللغة الفارسية 46.
- 56-وآثر الفارسية في أهل الكوفة والبصرة قديم، لأنهم كانوا متاخمين لإيران ومختلطين بهم.
- 57-انظر فهرس الألفاظ الدخيلة الواردة في شعر البحثري، في ديوان البحثري 2968/5-2976.
- 58-ديوان البحثري 673/2. والإفرند، كالفرند: جوهر السيف ووشيه وهو ما يرى عليه شبه مدب النمل أو الغبار. معرب عن "برند" الفارسية.
- 59-نفسه 1093/2. والأسكوار: لفظة فارسية وتفسيرها (أذكو داري)، أي: من أين تمسك؟ وهو مدرج يكتب فيه عدد الخرائط والكتب الواردة والنافذة وأسامي أربابها.
- 60-نفسه 1163/2. والبرجاس: غرض في الهواء يُرمى به، والكلمة مولدة.
- 61-نفسه 409/1. والزاج: فارسي معرب يقال له الشب اليماني، وهو من الأدوية، وهو من أخلط الحبر.
- 62-نفسه 403/1. واليرندج: لفظة فارسية أصلها "رندة". قيل هو جلد أسود تعمل منه الخفاف، وقيل هو صبغ أسود.
- 63-نفسه 1179/2-1180.
- 64-نفسه 2286/4.
- 65-شعر البحثري 268.
- 66-نفسه 269.

- 67- نفسه 265، وتفصيل الكلام في نفسه 265-268.
- 68- اللغة الفارسية 48، وانظر: المجموعة الفارسية 79.
- 69- اللغة الفارسية 49.
- 70- المجموعة الفارسية 87. وانظر أسس معرفة الدخيل في العربية نقلاً عن الجواليقي في: اللغة الفارسية 53-54، وانظر كذلك خصائص الكلمات الفارسية الدخيلة في العربية في: قصة الأدب الفارسي 193/1-195.
- 71- ديوان البحري 1494/3، وآية أو (آوة): من قرى أصبهان وقيل من ساوة. (3046/5) وقاسان أو (قاشان، وكاسان، وكاشان): قرب أصفهان. (3073/5). وقم: مدينة بين أصبهان وسامة (3075/5).
- 72- نفسه 254/1.
- 73- نفسه 503/1، و(روذان: بلدة قريبة من أبرقويه بارض فارس (3063/5). وبُشت: بلد بنواحي نيسابور: وزرند: بلدة بين أصبهان وساه. (503/1، حاشية 15). وبُشت زرند: بلدة واد بارض اربل من ناحية آذربيجان في الجبال. (معجم المعربات 31).
- 74- نفسه 2031/3، وبيت الأعاجم: لعله (بيت فارس) الذي ذكره صاحب "مسالك الأبصار"، وهو "على رأس جبل أصفهان، وبينهما ثلاثة فراسخ. كان يأتيه منهم من يتقرب بالمشترى. ثم جعله يستأشف -لما تمجس- بيت نار، فعظمه المجوس".
- 75- نفسه 254/1.
- 76- نفسه 263/1.
- 77- نفسه 469/1.
- 78- نفسه 406/1.
- 79- نفسه 107/1. وفيروز كان ملكاً على فارس.
- 80- نفسه 2058/4، وسهل من أولاد ملوك المجوس، أسلم في أيام هارون الرشيد، واتصل بيحيى البرمكي. وبنو ساسان: نسبة إلى ساسان من بني كشتاسب من الفرس أسسوا المملكة الساسانية.
- 81- نفسه 2453/4، والشلمغان: من عظماء الفرس. وما درايا: بلدة فوق واسط، كان يسكنها أشراف الفرس. تبعد عن جنوب بغداد نحو 180 كيلو متراً.
- 82- نفسه 60/1.
- 83- نفسه 2320/4، وبهرام جور: هو ابن الملك يزجرد الأثيم، ولي الملك بعد أبيه. وبهرام شوبين: هو الذي اغتصب العرش من بيت مهران الترك، وكان بهرام جور قد هزمه. وسيرين (شيرين): جارية كسرى أبرويز، لم يكن لملك مثلها. ونوبخت: لفظ فارسي مركب من نو: جديد، وبخت: حظ. ويعود نسب آل نوبخت إلى بيت بن جُونَرز.
- 84- نفسه 1408/3، ويقال إنه لم يعرف له هجاء جيد إلا قصيدتان، هذه إحداها.

واليس: هو فاليس الرومي الفلكي وجابسان: منجم كسرى

- 85-انظر شعر البحتري 80.
86-انظر المجموعة الفارسية 89.
87-أخبار البحتري 95.
88-ديوان البحتري 734/2.
89-نفسه 734/2، حاشية 32. ويقال إن أردشير بن بابك، الملك الفارسي، كان يوزع في يوم النيروز الكسي على بطاقته، ويلبس الجديد من الخز والوشي. (حاشية 1، 2 ص 95 ، من أخبار البحتري).
90-نفسه 886/2.
91-انظر نفسه 677/2 حاشية (26).
92-نفسه 2236/4.
93-شعر البحتري
94-ديوان البحتري 1162/2.
95-شعر البحتري 307.
96-يشير أنيس المقدسي أيضاً إلى الباعث الثاني في: أمراء الشعر 238-239.
97-أمراء الشعر 239.
98-انظر شعر البحتري 183-184.
99-انظر أمراء الشعر 240-241.
100-ديوان البحتري 459/1. والكجّي: نسبة إلى كج، قرية بخوزستان يقال لها: زيركج... والكج لفظة فارسية معناه الجص. (459/1، الحاشية).
101-شعر البحتري 307.
102-ديوان البحتري 2250/4.
103-شعر البحتري 307.
104-ديوان البحتري 2302/4.
105-شعر البحتري 307.
106-ديوان البحتري 812/2-813.
107-انظر شعر البحتري 139-141.
108-ديوان البحتري 2305/4.
109-شعر البحتري 130.
110-ديوان البحتري 729/2.
111-نفسه 729/2، حاشية 10.
112-انظر: تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي للدكتور عيسى العاكوب، 106-108.

- 113-انظر نفسه 344-350.
- 114-ديوان البحثري 1/173.
- 115-نفسه 1/264.
- 116-نفسه 3/1550.
- 117-نفسه 3/1560.
- 118-نفسه 3/1912.
- 119-انظر تعليقات المحقق في حواشي الأبيات المذكورة.
- 120-نفسه 1/202.
- 121-نفسه 1/139-140.
- 122-أمراء الشعر 258.
- 123-انظر المجموعة الفارسية 95، وتيارات ثقافية 202.
- 124-تيارات ثقافية 125، 204. وللمانوية أثرها في شيوع هذه الظاهرة.
- 125-نفسه 204-205.
- 126-انظر نفسه 207.
- 127-انظر نفسه 206/، والمجموعة الفارسية 95، وقصة الأدب الفارسي 1/183.
- 128-تيارات ثقافية 207.
- 129-أمراء الشعر 258.
- 130-ديوان البحثري 157.
- 131-انظر: شعر البحثري 157.
- 132-ديوان البحثري 2/983-984.
- 133-والخمرية: "طائفة من الباطنية يدينون بما يريدون ويشتهون، ولقبوا (كذلك) لإباحتهم المحرمات من الملاء ونكاح نوات المحارم وشابهوا بذلك المزدكية من المجوس". ديوان البحثري 1/9، الحاشية 35.
- 134-ديوان البحثري 1/9، وانظر كذلك قصيدته فيه: 2/1253-1256.
- 135-قصة الأدب الفارسي 1/193.
- 136-انظر: المجموعة الفارسية 75.
- 137-ديوان البحثري 4/2090-2092. والممدوح قائد من أهل الجزيرة اشترك في حرب بابك (4/2080-الحاشية).
- 138-شعر البحثري 92. ويذكر د. مصطفى الشكعة أن "شاعراً شرقياً لم يصل إلى مستوى البحثري، حين وصف مظاهر الحضارة ومباهجها، وكل ما يتصل بها" (الشعر والشعراء في العصر العباسي 720).
- 139-العصر العباسي الثاني 295.
- 140-ديوان البحثري 1/431. والجوسق: فارسي معرب، وهو تصغير "كوشك" أي صغير.

- والصَّنَاج: فارسي معرّب. ولم يشر أحد إلى تسمية الصبيح بالصَّنَاج. وذكره البحتري في القصيدتين (768) 2004/3 و(929) 2451/4. (431/1، حاشية 2).
- 141- نفسه 1483/3. والساج: شجر جميل عظيم يُجلب من الهند (معجم المعربات 100).
- 142- نفسه 2006/3. وشبّاز: قصر عظيم من أبنية المتوكل بسرّ من رأى (معجم المعربات 117).
- 143- انظر: شعر البحتري 186-187.
- 144- انظر ديوان البحتري 2753/5.
- 145- انظر: شعر البحتري 184-185.
- 146- غير أن البحتري "يشير فيها إلى محاباته لقومه في جملة معترضة حين يقول:
ومساعٍ -لولا المحابة مني- لم تُطَقَّها مسعاةٌ غنسٍ وعَبَسٍ"
(شعر البحتري 53).
- 147- ديوان البحتري 1154/2-1158.
- 148- نفسه 1159/2. وانظر تفصيل التعليق على الأبيات في: العصر العباسي الثاني 229-230، وشعر البحتري 179-186.
- 149- ديوان البحتري 2745/5.
- 150- نفس 27/1.
- 151- نفسه 55/1.
- 152- تيارات ثقافية 290.
- 153- نفسه 291، نقلاً عن قصة الأدب في العالم 443/1.
- 154- ينوّه د. الحوفي "بأننا لا نستطيع أن نصف تأثير الأدب العربي بالفرس بأنه تطور أو تغيير في الجوهر، لأن الفرس لم يضيفوا إلى أبواب الشعر العربي جديداً سوى الغزل بالذكر، والتوسع في الغزل المكشوف، وما يتصل بالزندقة والإلحاد.. فقد بقي الشعر العربي غنائياً كما كان". (تيارات ثقافية 296).
- 155- يشير د. الحوفي إلى الأثر الفارسي في الشعر العباسي في التعمق في المعاني والأخيلة، كما هو الأمر عند بشار وأبي نواس والعتابي. (تيارات ثقافية 214-215).
- 156- حتى أدب الملاحم متأخر نسبياً، فالفرديوسي متأخر عن البحتري بأكثر من قرن..



المصادر والمراجع

- 1- أخبار البحتري، لأبي بكر محمد بن يحيى، تح: د. صالح الأشقر، ط2، دار الفكر، دمشق، 1964.
- 2- الأغاني (ج21)، لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

(مصورة عن طبعة دار الكتب).

- 3- أمراء الشعر العربي في العصر العباسي: لأنيس المقدسي، ط14، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- 4- البحتري، لنديم مرعشلي، ط1، دار الشرق الجديد، بيروت، 1960.
- 5- تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول، للدكتور عيسى العاكوب، ط1، دار طلاس، دمشق، 1989.
- 6- تيارات ثقافية بين العرب والفرس، للدكتور أحمد محمد الحوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، 1968.
- 7- الخيال الشعري في شعر الوصف عند البحتري، للدكتور طه مصطفى أبو كريشة، ط1، مكتبة فيصل، القاهرة، 1983.
- 8- ديوان البحتري (خمسة أجزاء): تح: حسن كامل الصيرفي، ط2 (مأعدا الجزء الخامس، ط1)، دار المعارف بمصر، 1972-1978.
- 9- شعر البحتري، للدكتور خليفة الوقيان، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.
- 10- الشعر والشعراء في العصر العباسي، للدكتور مصطفى الشكعة، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1975.
- 11- طبقات الشعراء، لابن المعتز، ط3، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر، 1976.
- 12- عبقرية البحتري، لعبد العزيز سيد الأهل، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1963.
- 13- العصر العباسي الأول، للدكتور شوقي ضيف، ط6، دار المعارف بمصر، 1976.
- 14- العصر العباسي الثاني، للدكتور شوقي ضيف، ط2، دار المعارف بمصر، 1975.
- 15- العمدة (جزءان في مجلد)، لابن رشيقي، ط4، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1972.
- 16- قصة الأدب الفارسي (ج1)، لحامد عبد القادر، مكتبة نهضة مصر، 1951.
- 17- اللغة الفارسية، للدكتور محمد نور الدين عبد المنعم، دار المعارف، مصر، 1977، (سلسلة كتابك 42).
- 18- المجموعة الفارسية، للدكتور محمد ألتونجي، ط3، دار الفكر، 1969.
- 19- معجم المعربات الفارسية، للدكتور محمد ألتونجي، ط2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998.
- 20- من حيث الشعر والنثر، للدكتور طه حسين، ط10، دار المعارف بمصر، 1969.



صورة الفرس في كتاب "البخلاء" للجاحظ

أ.د. ماجدة حمود*

المقدمة :

بدا الاهتمام في العقود الأخيرة بأحد فروع الأدب المقارن، وهو علم دراسة الصورة الأدبية (أو الصورلوجيا: *imagologie*) وقد شهد هذا العلم ازدهاراً ملحوظاً بسبب مناخ التعايش السلمي الذي بدأ يظهر لدى أغلب الدول، وقد لوحظ أن الصور التي تقدمها الآداب القومية للشعوب الأخرى "تشكل مصدراً أساسياً من مصادر سوء التفاهم بين الأمم والدول والثقافات، سواء كان هذا إيجابياً أم سلبياً، ونعني بسوء الفهم السلبي ذلك النوع الناجم عن الصورة العدائية التي يقدمها أدب قومي ما عن شعب آخر أو شعوب أخرى..." (1).

إن كل صورة لابد أن تنشأ عن وعي، مهما كان صغيراً، بالأنما مقابل الآخر، وهي تعبير أدبي يشير إلى تباعد ذي دلالة بين نظامين ثقافيين ينتميان إلى مكانين مختلفين، وبذلك تكون الصورة (التي هي جزء من التاريخ بالمعنى الوقائعي والسياسي) جزءاً من الخيال الاجتماعي، والفضاء الثقافي أو الأيديولوجي الذي تقع ضمنه، فيتضح لنا أن الهوية القومية تقف مقابل الآخر الذي قد يكون مناقضاً للأنما أو مكملًا لها، تبعاً للعلاقة التاريخية التي نشأت بينهما.

ومن المعروف أن الصورة لغة (تختلط فيها المشاعر بالأفكار) وهي ترجع إلى واقع ترسمه وتدل عليه، ولكن المشكلة كيف تظهر منطقية الصورة وليس

* - (قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة دمشق)

كذبها، لذلك بعد علم دراسة الصورة جزءاً من تاريخ الأفكار والثقافات التي تنشأ في بلد واحد، أو عدة بلدان، وعن طريق الآخر نظفر بتفكير مختلف، يغني ثقافتنا.

كثيراً ما يكون التعبير عن الآخر نفيّاً له، إذ تدرس الصورة وفقاً لأفكار مسبقة، وتصبح تعبيراً عن الذات وعن العالم الذي يحيط بنا كما نراه وليس كما هو حقيقة بمعزل عن الأوهام التي تورث رؤية متعصبة، ولذلك تبدو صورة الآخر صورة للعلاقات التي نقيمها بين العالم (الفضاء الأجنبي) وبيننا، فتبدو لغة الآخر لغة ثانية موازية للغة التي أتكلّمها، قد تتعايش معها وتغنيها، من أجل إضافة شيء جديد، وقوله بشكل مختلف، وقد تنفيها لتعيش في عزلة ثقافية تؤسسها أفكار موهومة.

إذا الصورة "فعل ثقافي لأنها صورة عن الآخر، وما عدا ذلك فنحن حين نتكلم عن الصورة الثقافية، يجب أن تدرس كمادة، وممارسة أنثربولوجية، ولها مكانتها، ووظيفتها ضمن العالم الرمزي المسمى هنا (خيالياً) والذي لا ينفصل عن أي مؤسسة اجتماعية أو ثقافية، لأن المجتمع يرى نفسه، ويكتب عنها، ويفكر فيها، ويحلم بها(2) من خلال هذا العالم الرمزي.

ومما يسيء إلى الصورة ويبعدها عن الرمزية والتعدد الدلالي هو شيوع النمط فيها، عندئذ تختزل إلى رسالة واحدة وجوهرية، هي بالنتيجة صورة أولى وأخيرة للآخر، أي صورة جامدة، تصلح لكل زمان دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وبذلك يطرح النمط الصورة الحقيقية، ليفسح المجال إلى الصورة المشوهة، التي تعتمد النظرة الثابتة، فتقسم العالم إلى ثنائيات جامدة في الثقافة (تفوق أو تخلف) والطبيعة (أي من الناحية الفيزيولوجية بشرة بيضاء أو سوداء مثلاً) تؤكد هذه الثنائيات دونية بعض الشعوب أو تفوقها، مما يؤسس لدراسات عنصرية تزيد الهوة بين الشعوب، وهذا نقيض ما تسعى إليه الدراسات الصورية الحديثة التي تهدف إلى خلق التواصل بين الشعوب مزيله سوء الفهم والتعصب.

وعلى هذا الأساس تتحول الدراسة عن صورة الآخر، إلى دراسة حول الوعي التعبيري للأنسا، بمعنى آخر تتحول إلى دراسة منفتحة على الآخر، كأنفتاحها على ذاتها، لاعتمادها التسامح أي النظرة الندية التي تعترف بالآخر، ولا تعد الأنسا فوقه.

ومن غير المؤكد أن ما نعهده اليوم بالفضاء الثقافي الموحد، الذي يراه البعض يكون فضاء متجانساً، هو أمر غير دقيق لأننا لم نتخل عن أوهامنا

المسبقة حول أنفسنا "وسواء تعلق الأمر بالأدب المحلي، أم بالأدب الاستعماري، يجب الانتباه إلى المنظومة الموحدة (ثقافة المركز المهيمنة على الثقافات الأخرى المحيطة) تؤدي إلى إشكالية صورة الآخر، لأن هذه الإشكالية هي تفكير بصورة أساسية في (الانزياحات الاختلافية) فإنها تستطيع (ويجب) أن تأخذ مكانها ضمن المشاكل السياسية بمقدار ماهي جمالية" (3)، لأن تقديم صورة مشوهة لأمة ما، عبر الأدب، يعني تردياً في العلاقات السياسية اليوم، وتوتراً في علاقات الأمس، وإن أي محاولة للتواصل تقوم بين أمتين لابد أن تبدأ بدراسة الصورة التي تكونت عنهما في أدب كل منهما، لإزالة الصورة المغلوطة وبناء الصورة الصحيحة.

وقد يلاحظ المرء إهمال الجانب الجمالي في الدراسات التي تهتم بصورة الآخر في الأدب يؤدي بها إلى أن تتحول إلى نوع من الدراسات الاجتماعية أو الفكرية أو النفسية، لذلك نحن بحاجة إلى دراسات مقارنة تستطيع أن تقيم توازناً بين الانفتاح الفكري على الآخر والانفتاح الفني على النص الأدبي.

إن تحقيق مثل هذا الانفتاح على الآخر (الفرس) أي التوازن في الرؤية بين الناحية الفكرية والجمالية هما ما تطمح إليه هذه الدراسة، كما تطمح بتناولها نموذجاً من الماضي إلى تقديم فهم للحاضر يستند على أسس قديمة للعلاقات العربية الإيرانية.

نبذة عن حياة الجاحظ وعصره:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر، قيل أنه من كنانة، وقيل هو كناني ولاء، وأن جده فزارة كان عبداً أسود يعمل جملالاً لعمرو بن قلع الكناني، ومن المعروف أنه لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، بدأ تعليمه في كتاتيب البصرة حيث كان يحفظ القرآن الكريم وشيئاً من الأشعار والنحو والفقه، ثم مضى إلى المساجد يستمع إلى حلقات العلماء الذين كانوا يحاضرون في كل فن وعلم، فأخذ يلتهم كل ما يسمعه هناك، كذلك كان يذهب إلى سوق المربد (التي كانت سوقاً تجارية وأدبية كبيرة آنذاك).

ورغم أنه كان فقيراً يبيع الخبز والسّمك بسيحان (أحد نهيرات البصرة) إلا أنه كان نهماً في قراءة الكتب حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر والقراءة، ولم يقع بيده كتاب قط إلا قرأه مهما كان موضوعه، ويقال إنه لم يكتف بقراءة كتاب في اليوم الواحد. وعلى هذا الأساس لن نستغرب ثقافته

المتنوعة، ومن المعروف أن البصرة، في عصره، كانت دار ترجمة، قبل نشوء بغداد وفيها ترجم ابن المقفع كليله ودمنة وكتب الآداب الفارسية ومنطق أرسطو. شغف بالاعتزال، فتلمذ على يد أساتذة المعتزلة أمثال أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، الذي كان يمزج بقوة بين الاعتزال والفلسفة، مما دفع الجاحظ للتزود من منابعها الأصلية، وقد شكل أساتذته مثلاً أعلى له في الثقافة الموسوعية التي هي سمة من سمات العصر العباسي، فكان مستوعباً لجميع ثقافات عصره من فارسية وهندية وعربية وإسلامية.

إن تأمله في أفكار المعتزلة وخاصة آراء أساتذته النظام، أدت به أن يعتنق مجموعة من الآراء استطاع أن يكون بفضلها فرقة معتزلية دعيت باسمه (الجاحظية).

كان يكتب، في بداياته، باسم النابهي من الكتاب القدماء أمثال ابن المقفع أو الخليل أو العتابي أو سلم صاحب بيت الحكمة، لكن سرعان ما لفت نظر الخليفة المأمون، عن طريق أساتذته ثمامة بن أشرس، فتحول من البصرة إلى بغداد، وأصبح كاتباً رسمياً للدولة، ويقال بأن المأمون قلّده ديوان الرسائل، لكنه لم يبق فيه سوى ثلاثة أيام، عاد بعدها إلى صناعته في التأليف والكتابة الأدبية، مكثفاً، فيما يبدو براتبه، فقد أصبح الكاتب الرسمي للدولة.

تعرف في بغداد على البيئة الأدبية والعلمية في المساجد وحلقات الدرس والمناظرة، وحين تحولت الخلافة إلى (سامراء) في عهد المعتصم انتقل إليها الجاحظ.

بدأت كتبه ثمرة للنضج العقلي الذي شاع في العصر العباسي، خاصة الجهود العقلية للمعتزلة، سواء من حيث وضوح المنطق أو من حيث قوة الاستدلال أو من حيث توليد المعاني.

وقد كان يهدي القواد والوزراء وكبار الكتاب بعض كتبه، فيهدونه بعض أموالهم، فقد أهدى الوزير ابن الزيات كتاب "الحيوان"، وأهدى القاضي القضاة ابن أبي داود كتابه "البيان والتبيين"، أما الكاتب إبراهيم بن العباس الصولي فقد أهداه كتاب "الزروع والنخيل" كذلك لاحظنا في مقدمة كتاب البخلاء أنه كتبه بناء على طلب أحد الأعيان، ولم يذكر اسمه، لكنه ذكر إعجابه بالكتاب الذي كتبه الجاحظ في تصنيف حيل لصوص النهار، وفي تفضيل حيل سراق الليل، فطلب منه أن يؤلف كتاباً في نوادر البخلاء.

ويظهر أن مرض الفالج (الشلل) ألم به مبكراً، لكنه لم يستطع أن يقعه عن الحركة أو الكتابة، فقد كتب أثناء المرض أهم كتبه: "الحيوان"، و"البخلاء"، و"البيان والتبيين"، و"الزعر والنخيل" (4).

كتاب البخلاء:

وجدنا في إحدى قصص "البخلاء"، التي كان أحد أبطالها أنه كتبه بعد إصابته بالفالج، فقد دعاه أحد البخلاء (محفوظ النقاش) للمبيت عنده، بعد هطول المطر، بسبب قرب منزله من الجامع، فجاءه بطبق لبن وتمر، فلما مدّ يده الجاحظ قال له: "يا أبا عثمان إنه لبأ وغلظه! وهو الليل وركوده! ثم ليلة مطر ورطوبة، وأنت رجل قد طعنت في السن، ولم تزل تشكو من الفالج طرفاً، وما زال الغليل يسرع إليك، وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء" (5).

يعد كتاب البخلاء أحد الكتب التراثية الهامة التي استطاعت أن تجسد لنا العصر العباسي بكل حيويته، فتنقل لنا الحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها وتفاعلاتها، كما استطاعت أن تنقل لنا الحياة الثقافية بكل إشعاعاتها ورحاباتها المدهشة إذ ظهرت فيها امتزاج الثقافات بأجلى صورة.

يحس المرء مع سرد البخلاء أنه أمام "ممكّنات جديدة" كانت خفية في فهم التاريخ... لأن النصوص لا توجد في فراغ مكتفية بعزلتها الرائعة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية، وليس التراث نفسه بالنصب الفخم القائم فيما وراء الزمان والمكان، بل هو كما أكد بول ريكور، بناء سردي يتطلب عملية إعادة تأويل مفتوحة النهاية، وبالتالي فإن معاينة التراث تعني أيضاً معاينة الوعي، بمعنى التمييز النقدي بين التأويلات المتصارعة" (6).

إننا نرى في هذا الكتاب صورة مجتمع بدأ يعيش قيم حياة جديدة، ويرفض قيم البداوة التي ترى في صفة الكرم إحدى أهم مظاهر استمرارية الحياة في الصحراء، في حين بات الاقتصاد جزءاً حيوياً من حياة مدنية أكثر تعقيداً، إذ بات الإنسان يحسب للزمن ومصائبه حساباً، فهو يجسد لنا اضطراب القيم في ذلك العصر (بين الصحراء والحضر)، أي بين بداوة مرتحلة في تفاصيلها المعيشية، لكنها راسخة في قيمها في مدن حديثة، يعيش فيها الكثير من الهامشين والطفيليين الذين يستغلون القيم البدوية، ليعيشوا حالة على موائد الناس، كما يجسد لنا اضطراب هذه القيم في أعماق النفس الإنسانية وصراعاها بين الكرم والبخل.

أما أن تكون الأسباب التي دفعت الجاحظ لتأليف الكتاب أسباب شخصية تتعلق بسمات يمتلكها الجاحظ تجعله بخيلاً، كما يرى محققا الكتاب (أحمد العوامري وعلي الجارم)، فالجاحظ "يسخر من البخلاء"، ويرسل الضحك عالياً من كثير من أعمالهم، وينسب إليهم كل ما يحط المروءة، لكنه في غضون ذلك يلقنهم الحجج على حسن الاتصاف بادخار المال، وأنه الحزم بعينه، والتدبير الذي هو عماد الحياة المتزنة الفاضلة، ثم هو ينسب الحديث هنا وهناك إلى هذا وذاك، فلا تستطيع أن تأخذ عليه كلمة، أو تتعرف ذات نفسه من عبارة يبوح بها قلمه، ولكننا نرى أنه كان بخيلاً لأن الولوع بالشئ يجلب إلى النفس التحدث عنه والإفاضة فيه، لأن من عرّف الجاحظ، ومن أبرع صفاته أن يستر ما يحب أحياناً بإعلان ما لا يحب أحياناً، رجح أن يكون بخيلاً⁽⁷⁾. لأنه وصف ما يعيشه، هنا لابد أن نتساءل: هل كان الجاحظ لصاً لذلك ألف كتاباً في حيل اللصوص؟

إن مثل هذا القول ينفي المقدرة الإبداعية لدى الأديب، ويحول كتاب البخلاء إلى نوع من السيرة الذاتية للجاحظ، وهذا ما لا يمكن أن نوافق عليه، نظراً لما امتاز به الجاحظ من سعة الخيال، الأمر الذي يؤكد قدرته على الابتكار، ولا ننسى سعة الثقافة التي كانت إحدى سمات عصره والتي مكنته من التعرف على وجهات نظر متعددة للموضوع الواحد وقد ساعده في كل ذلك امتلاكه أدوات الحوار المنطقي الذي هو جزء من شخصية المثقف المعتزلي، بالإضافة إلى أن الجاحظ كتب هذا الكتاب في أواخر عمره، بعد أن اكتملت تجربته الحياتية ونضجت ثقافته، وبعد أن استوعب تجارب الآخرين التي عايشها أو سمع عنها، حتى باتت جزءاً حيويًا من شخصيته الأدبية التي تتبع النادرة أينما كانت، لتقديم عبرها المغزى والمتعة للمتلقي، لهذا قيل عن كتب الجاحظ أنها تمتع القلب والعقل معاً.

قيل أن نتحدث عن صورة الفرس في بخلاء الجاحظ، يحسن بنا أن نتعرف على مفهوم البخل لدى الجاحظ، ومن ثم نتعرف على سمات منهجه في تقديم صورة البخلاء بصورة عامة.

مفهوم البخل لدى الجاحظ ومنهجه في تصوير البخلاء:

لاشك أن مفهوم البخل لدى الجاحظ جزء من مفهوم عصره، فأي أديب هو ابن لبيئته، ومفاهيمها، لكنه يمتاز عن غيره بقدرته الفنية على تقديم صورة أمينة

لدقائق عصره.

نجد الجاحظ منذ فاتحة الكتاب (حين خاطب شخصاً واقعياً أو متخيلاً كان قد طلب منه تأليف كتاب في البخلاء ونوادرهم)، يبين أنه سيختصر قصص البخلاء ونوادرهم، "كي يصير الكتاب أقصر والعار فيه أقل".

إذا البخل صفة منبوذة تجلب العار للإنسان، كما يجلب العار للكتاب الذي يتناول قصص البخلاء أيضاً، لكننا لاحظنا الجاحظ المعتزلي الذي يمتلك عقل باحث عالم يتناول مفهوم البخل برؤية علمية، فيرفض التعميم أي إطلاق صفة البخل على أي إنسان دون النظر إلى ظروفه المعيشية، فـ "أهل المازح (قرية قرب الرقة) لا يعرفون بالبخل، ولكنهم أسوأ الناس حالاً فتقديرهم على قدر عيشهم، وإنما نحكي عن البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر، وبين خصيب البلاد وعيش أهل الجذب، أما من يضيق على نفسه لأنه لا يعرف إلا الضيق، فليس سبيله سبيل القوم" (8).

إذا مفهوم البخل لدى الجاحظ مفهوم موضوعي، فهو يخص الأغنياء بالبخل دون الفقراء، ويخص سكان الأراضي الخصبة لا سكان الأراضي المجربة، لأن الإنسان محكوم بعطاء البيئة التي يعيش فيها أو بخلها، لهذا لا عذر لبخيل يعيش في أرض معطاءة، في حين يجد العذر لإنسان يعيش في بيئة فقيرة.

وكذلك بدا لنا مفهوم البخل، في قصصه، أقرب إلى الواقعية، لا يحاول أن يأتي بقصص لا يمكن للعقل أن يقبلها، فإذا ذكر إحداها أشار إلى عدم منطقيتها (مثلاً حين تحدث عن بخيل يمسح خبزه بقطعة الجبن، فجاء ابنه ليضع قطعة الجبن بعيداً ويشير إليها باللقمة من بعيد، نجد الجاحظ يرفض هذه المبالغة ويعلق قائلاً: "لا يعجبني هذا... لأن الإفراط لا غاية له، وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله حجة أو طريقة، فأما مثل هذا الحرف (أي الإشارة إلى اللقمة) فليس مما نذكره" (9).

إن الجاحظ، في كتاب البخلاء، يمتلك حس الكاتب الواقعي الذي لا يسعى إلى المبالغة والابتعاد عن المعقول من القصص، وإنما يقدم للمتلقي ما حدث فعلاً، وما يمكن أن يحدث، فهو يلجأ إلى أساليب أخرى أكثر فنية لجذبه.

يلاحظ المتتبع لقصص بخلاء الجاحظ التنوع في أسلوب تقديمها بين القصة القصيرة (بالمفهوم المعاصر) والنادرة والفائدة اللغوية والشعرية، كما يلاحظ وجود قصص لا يمكن أن نعدّها قصصاً عن البخل حسب مفاهيم عصرنا

الحديث، مما انعكس على السمات الشخصية لبخلاء الجاحظ وسلوكهم، فتميزوا أحياناً بسمات محببة، لذا لا نستطيع أن نلحق بهم دلالات مكروهة لهذه الصفة وفق مفاهيمنا اليوم، نظراً لتصرفاتهم التي لا تدل على البخل والأنانية دائماً (فالبخيل لدى الجاحظ يقيم الولائم في بيته، وإن كان يشترط شروطاً وكذلك يقدم هدايا، وهو صاحب أنفة وكبرياء يرفض أن يستعيد ماله إذا حاول أحدهم إهانته ووصفه بالبخل كقصة أبي سعيد المدائني التي سنتعرض لها بعد قليل).

طبعاً ستكون لدى الجاحظ مبررات من أجل وضعهم في خانة البخلاء (كان يشترط على ضيوفه بعض الشروط التي يراها من آداب الطعام وهي بالتالي في صالح الضيوف، أو لا يهتم بنظافته كي لا تبلى ثيابه، أو يكثر الحديث عن هدية قدمها، حتى نجده يؤرخ الأحداث بيوم تقديمها) وهنا لاننكر دور خيال الجاحظ في إسباغ حس الفكاهة والمرح على الحدث.

قدم الجاحظ لنا نواذر لا نستطيع أن نعدّها قصص بخلاء، وإنما قصصاً تدل على الفطنة والذكاء، كقصة وال كان بفارس، مدحه أحد الشعراء، فأجزل له العطاء (أربعين ألف درهماً) فأقبل عليه كاتبه قائلاً: يا سبحان الله كان يرضى منك بأربعين درهماً... قال ويلك! أتريد أن تعطيه شيئاً؟ قال: أمن إنفاذ أمرك بد؟ قال: يا أحمق، إنما هذا الرجل سرنا بكلام وسرناه بكلام! أهو حين زعم أنني أحسن من القمر، وأشد من الأسد، وأن لساني أقطع من السيف، وأن أمري أنفذ من السنان، جعل في يدي من هذا شيئاً أرجع به إلى بيتي؟ ألسنا نعلم أنه قد كذب؟ ولكنه قد سرنا حين كذب لنا، فنحن أيضاً نسرّه بالقول ونأمر له بالجوائز، وإن كان كذباً، فكذب بكذب، وقول بقول: فأما أن يكون كذب بصدق، وقول بفعل، فهذا هو الخسران الذي ما سمعت به!! (10).

إننا أمام محاكمة عقلية تلخص لنا أن الجزاء يجب أن يكون من جنس القول أو الفعل، وليس من المنطق أن يجازى على كلام بمال وإنما بكلام مثله، فهل نستطيع أن نعد هذه النادرة قصة في البخل أم قصة في حسن التصرف؟...

وقد نجد قصصاً (عن أحد بخلاء الجاحظ المعروفين) ومع ذلك هي أقرب إلى النادرة التي لا نراها ذات علاقة بالبخل، وإنما تحكي عن أحد الأكولين (يدعى السديري) الذي يلتقي في الطريق (محمد بن أبي المؤمل) فيدعوه. يأكل معه سمكة اشتراها بثمن باهظ، فلم يترك له الأكل شيئاً يأكله.

إن البخيل هنا يبدو كريماً ومظلوماً نتعاطف معه، فقد قضى طفيلي علي حلمه بأكل جزء من السمكة اشتراها ودعا ضيفه. ليشركه فيها فلم يترك له شيئاً،

ومثل هذه القصة لا يمكن أن نعدّها قصة بخيل، وإنما نادرة تدل على وقاحة الطفيليين في ذلك العصر، لذلك بات البخل مع أمثال هؤلاء أمراً مستحباً.

لهذا لاحظنا أن بعض البخلاء لا يخجل من صفة البخل، بل صار يرغب في إعلانها، حتى إن للبخلاء مجالسهم الخاصة، فنجدهم يؤلفون ما يشبه الجمعية اليوم، ليدافعوا عن وجهة نظرهم وينشروها على الملأ دون أي حرج، وبدؤوا بذلك يعلنون تمردهم على قيم تفتخر بها العرب.

صورة الفرس في كتاب البخلاء:

عرف الجاحظ (في كتابه البيان والتبيين) بدفاعه عن العربي في وجه الشعوبية، التي هي حركة تعتر بالتراث الساساني، وتدعو إلى إحياء جوانب منه وترفع شعار أفضلية الأمم الأخرى على العرب، مما يجعلها تميل للزندقة، كل ذلك من أجل أن ترد على النزعة العربية التي ترى "أن العرب خير الأمم"، وهكذا أورت التعصب العربي أيام الأمويين تعصب الأمم التي دخلت في الإسلام حديثاً، لذلك انتقل الجدل لدى الشعوبية من دعوة سليمة إلى المساواة بين الشعوب إلى الهجوم على السلطة القائمة وعلى الثقافة العربية الإسلامية⁽¹¹⁾.

يتصور المرء حين يرى الجاحظ مدافعاً عن العرب ومهاجماً الحركة الشعوبية، إن صورة الفرس في أدبه ستكون صورة مشوهة، يخصها بدلالات سلبية، في حين يخص العرب بدلالات إيجابية، لكن الجاحظ شأنه شأن كل أديب عظيم، أبعد ما يكون من التعصب والعنصرية، وكما يقول د. الطاهر مكي "كان الجاحظ يقاتل الشعوبية اتجاهاً سياسياً، لكنه لم يكن معادياً للثقافات الأجنبية، ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالتعصب أو بقصر النظر أو بضيق الأفق"⁽¹²⁾.

وكي لا نغرق في كلام نظري لا بد أن نبرز شواهد تطبيقية على انفتاحه الفكري، فهو حين تحدث عن الأمم التي تمتلك الأخلاق والآداب والحكم والعلم لم يخص العرب وإنما ذكر إلى جانبهم الفرس والهند والروم.

من جهة أخرى لاحظنا في سيرته الذاتية التي أوجزناها قبل قليل، أنه أهدى أحد كتبه لكاتب غير عربي (وهو إبراهيم بن العباس الصولي).

وكي لا يقول قائل إن هذا كلام عام بحاجة إلى توضيح وتخصيص! نورد ما جاء في كتاب الجاحظ (البخلاء) الموضع الوحيد الذي ذكرت فيه الشعوبية (الجزء الثاني ص 202-203)، لنحلل الصفات الملحقة بهم هل كانت سلبية

بالمطلق أم صدرت عن كاتب موضوعي ينقل لنا الحقيقة بأمانة، يقول: "والشعوبية والآزادمردية (فرقة شعوبية تدعى الرجال الأحرار)، المبغضون لآل النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه، ممن فتح الفتوح، وقتل المجوس، وجاء بالإسلام... وهم أحسن الأمم حالاً مع الغيث، وأسوئهم حالاً إذا خفت السحاب، حتى إذا طبّق الغيث الأرض بالكلأ والماء، فعند ذلك يقول المصرم (السيء الحال الكثير العيال) والمقتر: مرعى ولا أكولة وعشب ولا بعير..."

ألا نلاحظ وصفاً يتسم بالموضوعية إذ أبعد عنهم تهمة البخل، ورأى حالهم كحال غيرهم من الناس، يعيشون في أيام الخصب حياة مرفهة كريمة، ثم في ضيق من العيش أيام الجفاف، لذلك لا نستطيع أن نسمهم بالبخل فحالهم كحال القرية العربية (المازح) التي تحدثنا عنها سابقاً.

إن تعاطفه الإنساني مع هؤلاء الذين جادلهم طويلاً في كتابه (البيان والتبيين)، واضح حين نقل ما يجول في أعماقهم من أسى بعد هطول المطر، إثر جفاف قضى على ماشيتهم، لهذا يتحسرون قائلين (مرعى ولا أكولة، وعشب ولا بعير):

دلالة الاسم والصفة:

رغم أن الجاحظ لم يعدّ البخل سبة تشين صاحبها، فقد لاحظنا أنه مازال محكوماً بالموروث من القيم، ففي مقدمة الكتاب يصف البخل بالعار الذي يلحق بصاحبه وبالكتاب أيضاً، ثم يلمح إلى أن من عيوب كتابه، أنه أهمل كثيراً من القصص، حتى لا يخرج بذكر أسماء أصحابها وبينهم الصديق والولي والمستور والمتجمل، إذ تبدو لنا قصص البخل متداولة في عصره مع أسماء أصحابها، فإذا أثبتنا الجاحظ في كتابه دون ذكر الاسم فسرعان ما يتراءى للقارئ الاسم لأنه رديف القصة، فيبدو المؤلف متجنباً عليهم، قد ارتكب إثماً في حق الصديق، لذا أغفل الاسم خوفاً على سمعة أصدقائه تارة وخوفاً على نفسه حين يكون البخل من أصحاب السلطة.

لكن هناك أحاديث في رأي الجاحظ لا بد من ذكر أسماء فيها فـ"ليس يتوفر حسنّها إلا بأن نعرف أهلها"، وهو يعترف بأعمال خياله وكتابة أحاديث مختلقة لكنها مضافة إلى أربابها، وأحاديث غير مضافة إلى أربابها، دون أن يؤدي به ذلك إلى إيذاء أصدقائه أو نفسه.

لكنه أحياناً يسمي اسم صديقه "إذا كان مما يمازح بهذا، ورأيناه يتظرف

ويجعل ذلك الظرف سلباً إلى منع شينه، قال الجاحظ لرجل يدعى عبد الله قد رضيت بأن يقال: عبد الله البخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم! قلت: وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل إلا وهو ذو مال، فسلم لي مالي وادعني بما شئت! قلت ولا يقال: فلان سخي إلا وهو ذو مال، فقد جمع الحمد والمال، واسم البخيل يجمع المال والذم، فقد أخذت أحسهما وأوضعهما.

قال: وبينهما فرق. قلت: فهاته: قال في قولهم بخيل: تثبت لإقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي: إخبار عن خروج المال من ملكه، واسم البخيل اسم في حفظ وذر، واسم السخي فيه تضييع وحمد" (13).

تحولت صفة (البخيل) إلى لقب لعبد الله يفتخر به، ويدافعه عنه بحماسة، لنلاحظ الدلالة الموحية لاسم (عبد) فالبخيل لا يأنف أن يكون عبداً للبخل، كما هو عبد الله تعالى! يخترع نظرية في البخل ويدافع عنها بإبعاد الدلالات السلبية وذكر الدلالات الإيجابية، ليجد العزاء فيها والمفخرة، وهو في المقابل يهدم صرح الكرم بتركيزه على الدلالات السلبية وإهماله الإيجابية، وبذلك يصبح البخيل صاحب مذهب في الحياة وفي الفكر أيضاً.

ومع ذلك كان الجاحظ يجد حرجاً في ذكر أسماء أصدقائه، فحين ذكر اسم صديقه أحمد بن خلف اليزيدي يخاف أن يسيء المتلقي الظن بأخلاقه: "ولا تقولوا الآن: قد أساء أبو عثمان إلى صديقه..... وغير مأمون على جليسه..... اعلموا أنني لم ألتمس بهذه الأحاديث إلا موافقته وطلب رضاه ومحبته، ولقد خفت أن أكون عند كثير من الناس دسيساً من قبله وكميناً من كمائنه، وذلك أن أحب الأصحاب إليه أبلغهم قولاً في إياس الناس من قبله، وأجودهم حسماً لأسباب الطمع في ماله" (14).

إذا بات البخيل، في العصر العباسي، بحاجة إلى وسيلة إعلامية (بلغة عصرنا) تعلن عن بخله، ولذلك فإن الجاحظ يؤدي لصديقه خدمة بإعلانه عبر أدبه عن صفة البخل التي تلازمه، فيبعد عنه الطامعين بماله، وبذلك يصبح الحديث عن بخل صاحبه من باب الوفاء بالأصدقاء لا الغدر، بهم.

وفي قصة أخرى أشبه بمشهد مسرحي يحدثنا الجاحظ قائلاً: "كنا مرة في موضع حشمة، وفي جماعة كثيرة، والقوم سكوت، والمجلس كبير، وهو بعيد عني (صديقه البخيل: الحزامي)، أقبل علي المكي وقال، والقوم يسمعون، فقال: يا أبا عثمان من أبخل أصحابنا؟ قلت: أبو هذيل، قال ثم من؟ قلت: صاحب لنا لا أسميه، قال الحزامي من بعيد: إنما يعنيني!". ثم قال: حسدتم للمقتصدين تدبيرهم،

ونماء أموالهم، ودوام نعمتهم، فالتمستم تهجينهم بهذا اللقب، وأدخلتم المكر بهذا النبر، تظلمون المتلف لماله باسم الجود، إدارة له عن شينه، وتظلمون المصلح لماله باسم البخل حسداً منكم لنعمته، فلا المفسد ينجو، ولا المصلح يسلم". (15).

إننا أمام مشهد مسرحي، شحنه الجاحظ بتفاصيل تشمل المكان وصفته (مجلس حشمة)، ووصف لهيئة الناس المشاهدين للحدث (جماعة كبيرة من الحضور في حالة سكوت)، ثم الحوار الذي يعتمد المفاجأة الدرامية، حين أعلن البخل عن نفسه وفاجأ الراوي والحضور بافتخاره بما هو مذل في رأي الناس عامة!!....

يمتلك بخل الجاحظ سمات تجعله شخصية جذابة، رغم امتلاكه لسمة البخل التي يراها أكثر الناس سمة ذميمة، لكن الجاحظ بأسلوبه الفني وانفتاحه الفكري جعل منها شخصيات جذابة، تمتلك رؤية فكرية ومذهباً في الحياة، تدافع عنه، كما تمتلك سمات نفسية لا يمكن أن نتخيل اجتماعها في شخصية بخل، إذ تلقى فيها المتناقضات، فصديقه (الحزامي) يصفه بأنه "أبخل من برأ الله وأطيب من برأ الله"، فالنفس الطيبة لا يمكن أن نتخيلها بخيلة، لأن سمة المنع تتصل بسمة اللؤم لا بالطيبة والسماحة.

والآن لابد أن نتساءل أي الأسماء أكثر وروداً في قصص البخل لدى الجاحظ؟

لاحظت بعد إجراء إحصائية لأبطال قصصه البخلاء أنهم بلغوا حوالي أربعين بخیلاً من العرب والفرس، ومنهم عشرة بخلاء من الفرس وثلاثين من العرب.

أما الأستاذ أحمد بن محمد أمبيريك فقد أجرى إحصاء، من نوع آخر، فقد أحصى جميع أسماء الأعلام الواردة في البخلاء، بغض النظر عن قصص البخل، فلاحظ أن الأصمعي قد احتل "المرتبة الثالثة في نسبة الورد في الكتاب، وذلك بعد النبي (ص) وعمر بن الخطاب، كما احتل سهل بن هارون الدرجة الرابعة...."، (16)، كما لاحظ ورود لفظ الجلالة لديه أكثر من أي اسم اعلم.

وهذا دليل على استغلال الخطاب الديني الإسلامي من قبل البخلاء، وبذلك يعلن الجاحظ انتماء بخلائه إلى المجتمع الإسلامي فلا يصممهم بالكفر، حين خرجوا عن عادات المجتمع السائدة وقيمه العليا، مما يدل على مدى تفتح فكر المؤلف، كذلك نلاحظ موضوعيته فالعربي (الأصمعي)، يذكر لديه في باب

البخل أكثر من الفارسي (سهل بن هارون).

إذ يمكننا القول بأن ذكر الجاحظ لأسماء البخلاء ليس من باب التشهير أو تشويه صورة أمة دون أخرى، وإنما رصد لظاهرة اجتماعية باتت منتشرة في عصره، وتقديمها بأسلوب يجمع المتعة والفائدة.

وقد لاحظنا أن الجاحظ قلما يكون راوياً للقصة وبطلاً مشاركاً في أحداثها، فهو في أكثر الأحيان يتخذ صفة الراوي المحايد الذي ينقل عن الآخرين أحداث قصته، فنجدده يقول: "قال أصحابنا"، حدثني "عمرو بن نهوي" "حدثتني امرأة تعرف الأمور".... الخ....

وبذلك يوحى للمتلقي بحياديته التامة، فهو يجمع القصص والنوادر من السنة الرواة الآخرين الذين سمعوها أو شهدوها بأنفسهم. أو كانوا أحد أبطالها، فيضفي المصدقية الواقعية على قصصه.

صور من بخلاء الفرس لدى الجاحظ:

1 - سهل بن هارون:

عرف به الجاحظ في كتبه ("البخلاء"، و"البيان والتبيين"، و"الحيوان")، إذ يعد من أهم الكتاب الذين ظهروا في العصر العباسي.

وصف الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" أهم بخلاء الفرس لديه وصفاً رائعاً: "كان سهل سهلاً في نفسه عتيق (جميل) الوجه، حسن الإشارة، بعيداً عن الفدامة (العي)، تقضي له بالحكمة قبل الخبرة وبرقة الذهن قبل المخاطبة وبدقة المذهب قبل الامتحان وبالنبيل قبل الكشف". يجدر بنا هنا أن نلفت النظر إلى أن هذه الصفات التي تشكل ملامح شخصية جذابة من الناحية الأخلاقية والثقافية والتي تمتع بها سهل بن هارون، نجدتها في الكتاب الذي خصصه للبلاغة العربية وأبرز ممثليها، كما خصصه للدفاع عن العرب ضد الشعوبية، لذلك لا نستطيع أن نقول إن الجاحظ حين تحدث عن بخل ابن هارون كان متحاملاً عليه فقد ذكره إلى جانب العرب الذين اتصفوا بالبخل في كتاب واحد، كما ذكره إلى جانب العرب الذين اتصفوا بالبلاغة، فقد امتزج العرب بالأمم الأخرى تحت راية الثقافة العربية الإسلامية، واستطاع الجاحظ أن يقدم لنا صورة أمينة لهذا التمازج الذي لم يكن تمازجاً ظاهرياً، وإنما اتصل بأعماق النفس الإنسانية فتجلى بأدب جديد ينتمي لروح الإسلام.

لو تأملنا رسالة سهل بن هارون إلى بني عمه من آل رهبون (حين ذموا مذهبهم في البخل، وردوا عليه بعد أن تتبعوا كلامه في الكتب)، للاحظنا وحدة الثقافة العربية الفارسية في العصر العباسي، فبالإضافة إلى كونها قد كتبت ببلاغة عربية، نجد سهل بن هارون، يستشهد فيها بأحاديث الرسول (ص)، وبأقوال الخلفاء والتابعين الذين عرفوا بالتقشف والزهد (عمر بن الخطاب، والإمام علي بن أبي طالب، الحسن البصري....)، كما وجدناه يستعين بأقوال حكماء العرب ليؤكد أفكاره في ضرورة الحكمة في صرف المال: (أمثال: الأحنف بن قيس.....).

في المقابل نجد العرب (في كتاب البخلاء الجزء الثاني، ص 91)، يرددون أقوال الفرس وخاصة سهل بن هارون، فقد أورد الجاحظ رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، إلى قريبه (الثقفي) قائلاً: إنك تحفظ قول سهل بن هارون: في الاستعداد في حال المهلة، وفي الأخذ بالثقة، وأن أقبح التفريط ما جاء مع طول المدة، وأن الحزم كل الحزم، والصواب كل الصواب، أن يستظهر على الحدثان، وأن يجعل ما فضل عن قوام الأبدان، رداءً دون صروف الزمان، وأنا لا ننسب إلى الحكمة حتى نحوط أصل النعمة، بأن نجعل دون فضلها جنة، فيرى في هذا الحفظ شاهداً على إعجابه بمذهب ابن هارون، وبرهان على ميله إلى سبيله.

يقدم لنا هذا النص صورة صادقة لتأثر العربي (من قبيلة بني ثقيف)، بالآخر (الفارسي)، الذي لم يعد يشكل ثقافة غريبة عنه، بل صار جزءاً حيويًا من الثقافة العربية الإسلامية، يؤثر فيما بعد أن اجتاز مرحلة التأثر وبدأ مرحلة الابتكار، وبذلك تجلت في هذه الثقافة العلاقات الحضارية بين الشعوب المختلفة، خاصة حين تتخذ تعاليم الإسلام هادياً لها فتتفتح على الآخرين، أما حين تترك تعاليمه السمحة فإنها تغرق في التعصب الذي يرفض الآخر (كما حصل لدى الشعوبية والدولة الأموية).

وقد قدم لنا الجاحظ خير مثال على انفتاح المتقف على الآخر، فحاول دائماً أن يضع الرؤية الموضوعية نصب عينيه، تجلت هذه الرؤية، حين تحدث عن ثقافة الفرس الذين دخلوا الإسلام، كما تجلت حين تحدث عن أساليب عيشهم فلم يسبغ صفة البخل عليهم جميعاً، وعلى هذا الأساس لا نستطيع أن نعد سهل بن هارون رمزاً للفرس في بخلهم، فقد لاحظنا قبل قليل كيف ذكر الجاحظ أن أبناء عم ابن هارون (آل رهبون) عابوا عليه مذهبهم في البخل، وكتبوا رسالة يرددون

على مذهبه في الحياة.

2 - أهل خراسان وغيرهم من الفرس:

لاحظنا قبل قليل أن الجاحظ في (البخلاء) يلتزم طريقة الراوي المحايد في أغلب قصصه، لذلك حين يبدأ الكتاب بأهل خراسان نجده يبين لنا سبب تناوله لهم "لإكثار الناس في (الحديث عن) أهل خراسان، ونخص بذلك أهل مرو بقدر ما خصوا به "أي بقدر ما خصهم الناس بتناقل أخبارهم.

إذا الجاحظ (الراوي المحايد) يروي قصص البخلاء التي تشيع بين الناس، فلا يعتمد أن يذكر فئة أو أمة دون أخرى، وهو حين خصص أهل خراسان بالحديث لم نجده يلتزم بهذا التخصيص، على عادته في الاستطراد، فتحدث عن الكندي، وحين انتبه لخروجه عن المنهج الذي اختطه نجده يقول: "وليس هذا الحديث لأهل مرو، ولكنه من شكل الحديث الأول"، أي يشترك الكندي ذو النسب العريق و المكانة الاجتماعية المرموقة (وهو فيلسوف عربي معاصر للجاحظ) مع أهل مرو في صفة البخل نفسها.

هذه الرؤية المتوازنة لم يكشفها لنا أسلوب الجاحظ في الاستطراد فقط، وإنما طريقته الممتعة في تصوير شخصية البخيل، التي بدت في كثير من الأحيان تماثله ثقافة وعلماء، فيبدو لنا صوت البطل كأنه صوت المؤلف، فمثلاً يقول الجاحظ: "وقال أبو نواس: كان معنا في السفينة رجل من أهل خراسان، وكان من عقلائهم وفهمائهم، وكان يأكل وحده، فقلت له: لم تأكل وحدك؟ قال: ليس علي في هذا الموضع مسألة، وإنما المسألة على من أكل مع الجماعة، لأن ذلك هو التكلف، وأكلي وحدي هو الأصل" (17).

يجسد لنا بخيل الجاحظ صورة عن ثقافة مبدعة أي صورة لثقافة العصر العباسي التي تعتمد الجدل العقلي (ثقافة المعتزلة)، فيحول قضية يومية بسيطة (الأكل وحده) إلى مسألة إشكالية يدافع عنها حسب أصول المنطق.

كذلك تتجلى في حياة البخيل الثقافة الإسلامية فتترك أثرها على علاقاته، فالبخيل كما هو مألوف، يتجنب دعوة الناس إلى مائدته، لكن البخيل ذا الثقافة الدينية، يتجاوز ما تعارف الناس عليه التماساً لثواب الله تعالى: "وقال المكي لبعض من كان يتعشى ويفطر عند الباسياني: ويحكم! كيف تسيغون طعامه، وأنتم تسمعونونه يقول: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً"، (سورة الدهر آية: 9). ثم ترونه لا يقولها إلا وأنتم على العشاء، ولا يقرأ غير

هذه الآية....".

بالإضافة إلى الثقافة الدينية تتجلى في هذا المقطع روح الجاحظ المرححة، إذ لم يكتف بذكر الآية الكريمة، بل يحدد زمان قولها (أثناء العشاء، وكيفية قولها: لا يقرأ آية سواها).

وقد وجدنا الجاحظ يلخص لنا، سمات الشخصية البخيلة وعلاقتها بالدين، أثناء حديثه عن ابن امرأة فارسية (أم فيلويه) يصفها بالصلاح، ويصف ابنها أنه يظهر النسك ويدين البخل، لذلك يبدو تدينهم أشبه بالطقس الاجتماعي، لا علاقة له بالإيمان الحقيقي، الذي يعني بر الوالدين، فقد سئلت أم فيلويه من قبل عجائز مثلها: كيف يبرها ابنها؟ فتجيب: "كان يجري علي في كل أضحي درهما!!" فقالت وقد قطعه أيضاً! فسألته المرأة مستغربة: ما كان يجري عليك إلا درهما؟. ما كان يجري علي إلا ذاك، وربما أدخل أضحي في أضحي! فقالت: يا أم فيلويه، وكيف يدخل أضحي في أضحي؟، قد يقول الناس: إن فلاناً أدخل شهراً في شهر، ويوماً في يوم، فاما أضحي في أضحي، فهذا شيء لا يشركه فيه أحد!" (18).

يفضح الجاحظ في هذه القصة فئة من الناس تتاجر بالدين، وتتظاهر بالتقشف بخلًا، فهي تدين بدين البخل، ولا تعرف غيره، لذلك يبر (فيلويه) أمه بدرهم سنة وينساها سنة (فيدخل أضحي في أضحي) فهو على نقیض الناس في إدخالهم المتتابع من الأيام لا المتباعد!!..

إن هذه القصة، أبرزت دلالات السلبية حملها البخل، مما جعل القيم الدينية قيماً ظاهرية لم تؤثر على أخلاق البخل أي على بنيته الداخلية، فبقي ابناً عاقاً لأمه، مفضلاً الدرهم على رضى ربه وأمه!...

لكن الجاحظ في قصة أخرى أبرز أثر القيم الدينية على البنية الداخلية للشخصية، فانعكست عبر صفات إيجابية بدت في سلوك الشخصية وتعاملها مع الناس، "حدثني إبراهيم بن السندي قال: كان علي ريع الشاذروان شيخ من أهل خراسان، (موظف من قبل الوالي)، وكان مصححاً (قويم الخلق) بعيداً عن الفساد، وعن الرشاء، ومن الحكم بالهوى، وكان خفياً جداً (مبالغاً متعمقاً)، وكذلك كان في إمساكه، وفي بخله وتدينه في نفقاته، وكان لا يأكل إلا ما لا بد منه ولا يشرب إلا ما لا بد منه".

استطاعت هذه الشخصية أن تجمع بين الأخلاق الرفيعة التي يدعو إليها

الدين، وقد برزت هذه الأخلاق في تعامله مع الناس، أما أخلاق البخلاء فقد انعكست على حياته اليومية، فلم يصل ضررها إلى أحد سوى ذاته، لذلك تفرض هذه الشخصية احترامها علينا رغم صفة البخل، الذي قد لا تكون الشخصية مسؤولة عنه، فالطبيعة الإنسانية قد تكون مجبولة على البخل، ولا ننسى أثر البيئة والتربية على الإنسان، فابن منطقة ذات إرث في البخل ولا بد أن يكون بخيلاً، لهذا وجدنا الجاحظ يلتمس للخراسانيين العذر في بخلهم، الذي بات جزءاً من تكوينهم النفسي وتربيتهم، مما ترك أثراً ليس فقط على حياتهم اليومية، وإنما على حياة حيواناتهم، وقد وضع لنا الجاحظ هذا: "وقال ثمامة: لم أر الديك في بلد قط إلا وهو لا قط يأخذ الحب بمنقاره ثم يلفظها قدام الدجاجة إلا ديكاً مرو، فإني رأيت ديكاً مرو تسلب الدجاج مافي مناقيرها من الحب! فعلمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد، وفي جواهر الماء فمن ثم عم جميع حيواناتهم" (19).

أورد الجاحظ هذه القصة لغايتين، باعتقادنا، الأولى إشاعة جو المرح في كتابه، في تصوير البخل الذي انتشر في مرو حتى وصل إلى أن بات جزءاً من عادات الحيوان.

والغاية الثانية: هي البحث عن أسباب بخل أهالي مرو، ليرز أثر البيئة عليهم وعلى حيواناتهم (طبع البلاد، جواهر الماء)، فيوحي للمتلقي أن هؤلاء الأهالي غير مسؤولين عن بخلهم الذي عم جميع نواحي حياتهم، حتى أطفالهم يولدون على فطرة البخل!..

خصوصية العلاقة العربية الفارسية في كتاب "البخلاء":

كان التمازج بين العرب والفرس مدهشاً في العصر العباسي، وقد استطاع "البخلاء" رصد هذا التمازج، على كافة المستويات (الاجتماعية والثقافية....)، مما يجعلنا نؤكد مع الأستاذ أحمد لواساني ما عرف "تاريخ الإنسانية أمتين مختلفتين اختلاف العرب والإيرانيين في العرق والفكر والبيئة واللسان، ومع ذلك... فقد كان تلاقيهما السياسي والاجتماعي ثم الفكري الحضاري أكثر غنى من أية أمتين أخريين..." (20).

وقد رأينا مصداقاً لهذا القول حين تحدثنا عن سهل بن هارون إذ لاحظنا أن الفرس باتوا يشكلون لبنة أساسية من لبنات الحضارة العربية الإسلامية وجزءاً حيويّاً من المجتمع العباسي، فالملاحظ في هذا العصر أن الفرس أكثر الأمم اختلاطاً بالعرب، وقد ظهر ذلك في تأثيرهم بالعرب وتأثيرهم فيهم.

فإذا لاحظنا شعوراً عدائياً لدى البعض (من الشعوبيين والمتعصبين والمتزندقين) فإن هذا الشعور لم نلمسه في أدب الجاحظ، الذي يجسد لنا الروح الإسلامية في لحظة صفاتها وأوجها الحضاري.

ومن المعروف أن الأدب الحقيقي يستطيع أن يقدم صورة حقيقية للأمة في واقعها التاريخي الذي عاشته فعلاً، كما يقدم صورة للاوعي الأمة، وكل المسكوت عنه مما يחדش حياء الأمة، أي يقدم صورة أمينة وصادقة لحياة الأمة في فترة من الفترات، فيجسد سلبياتها كما يجسد إيجابياتها.

وقد جسد لنا كتاب البخلاء سلبيات الأمة، في العصر العباسي، شيوع ظاهرة البخل في المجتمع الذي بات ينتمي إلى حضارة تختلف عن الحياة البدوية في قيمها وعاداتها، وقد جعل هذه الظاهرة عامة تشمل كل العرب والفرس.

كما استطاع أن يجسد لنا إيجابيات العصر روحه الإسلامية السمحة في التعامل مع الفرس، باعتبارهم جزءاً أساسياً من المجتمع العباسي، لا نلمس غربتهم أو مشاعر عدائية موجهة من العرب المسلمين المتفقيهن بأمور دينهم، وكشاهد على هذا القول نورد ما جاء في بخلاء الجاحظ من قول الكندي (الفيلسوف العربي) لمكتري داره: "أنتم شر علينا من الهند والروم ومن الترك والديلم، إذ كنتم أحضر أذى وأدوم شراً".

لم نجد الكندي يذكر الفرس ضمن الأمم التي تضمر الشر للعرب، ويبادلهم العرب الشعور نفسه، فقد أصبحوا مسلمين وباتوا جزءاً من المجتمع.

وفي قصة أخرى للجاحظ تتضح لنا هذه الخصوصية، فقد استدان عربي من ثقيف مالا من رجل من الفرس، يدعى باسم لا يوحى لنا بهويته، هو (أبو سعيد المدائني)، الذي كان يزور الرجل المستدين في وقت طعامه، ليذكره بالدين، فقال له أحد أصدقاء المستدين (وهو من ثقيف أيضاً)، بأنه لو أراد التقاضي محضاً لكان ذلك في المسجد، ولم يكن في الموضع الذي يحضر فيه الغداء!...

فغضب الفارسي (الذي وصفه الجاحظ "كان أبو سعيد مع بخله أشد الناس نفساً، وأحماهم أنفاً"، (أي أبعدهم عن احتمال الذل)، وثار لكرامته فمزق الصك والكتاب الذي يثبت حقه في الدين، وقال لكل من شهد المجلس: "هذه ألف دينار كانت لي على أبي فلان، اشهدوا جميعاً أنني قبضت منه وأنه بريء"، فاضطر السقفي أن يبيع ثماره قبل أن تتضج، ليسرع في وقاء الدين، وحين جاء بالمال

إلى أبي سعيد أبي أن يأخذه، فلما كثر إلحاح التقفي عليه، قال مشروطاً عليه: "أظن الذي دعا صاحبك إلى ما قاله أنه عربي وأنا مولى، فإن جعلت شفعاك من الموالى أخذت هذا المال، وإن لم تفعل فأني لا أخذه، فجمع التقفي كل شعوبي بالبصرة، حتى طلبوا إليه أخذ المال(21).

إننا أمام مشهد اجتماعي حي لعصر الجاحظ، يبرز لنا مدى تمازج العرب بالفرس، كما يبرز خصوصية العلاقة بينهما، إذ تظهر مدى المشاركة الفعالة للفرس في الحياة الاجتماعية (استدانة العربي من الفارسي، ومشاركته في الطعام).

ورغم أن الفارسي كان بخيلاً إلا أنه لم يبد لنا في صورة منفرة، فقد امتلك من الصفات النبيلة ما يجعل صورة البخل باهتة أو مشكوكاً فيها، إذ ليس سهلاً على البخيل النموذجي الذي نعرفه اليوم رفض ألف دينار من أجل كرامته باعتقادنا!...

بدا لنا الفارسي في هذه القصة نداءً للعربي، يشترط عليه شرطاً صعباً، لا يستطيع أي إنسان قبوله، لكن العربي الحريص على إيفاء دينه وعلى إقامة علاقة طيبة بالفارسي ينفذ هذا الشرط، فيترك أصدقاءه العرب، ويعاشر الفرس، ويأتي بهم ليلحوا على أبي سعيد من أجل أن يسترد دينه (ألف دينار).

نلمح أيضاً شيئاً من الحساسية بين العرب والفرس، ما زالت موجودة نقلها لنا الجاحظ على لسان (العربي) التقفي، حين عرض ببخل أبي سعيد، وعلى لسان (الفارسي) أبي سعيد حين حول هذا التعريض إلى تعريض عرقي (إنه عربي وأنا مولى) لذلك اشترط على المستدين شرطاً من جنس التعريض، وقد قبله، ليسطيع رد المال إلى أبي سعيد، وليعطينا مثلاً على أن التعصب العنصري ضد الآخر لم يشمل كل الناس.

وهكذا نقل لنا الجاحظ في هذه القصة الانفتاح نحو الآخر، كما نقل الحساسية التي تشوه هذا الانفتاح والتي لا يمكن أن تنتهي بين ليلة وضحاها، وإن كانت هذه القصة تعزز، كما لاحظنا، الانفتاح نحو الآخر (المعاشرة اليومية بين الفرس والعرب، والسمات النبيلة التي أضفاها على أبي سعيد، وحين قبل العربي شرط الفارسي، وترك أصدقاءه العرب) أكثر مما تعزز الحساسية والتعصب باعتقادنا.

وقد أورد الجاحظ، في إحدى قصصه، ما يبين لنا أن من أهم الأخلاق التي

يربى عليها الفتیان في عصره، عدم إيذاء مشاعر الناس الغرباء، بعدم إحراجهم بطرح أسئلة عليهم، خاصة تلك الأسئلة التي تتعلق بالنسب، فقد اختبأ عبد النور (كاتب إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب الذي ثار على المنصور العباسي)، عند قبيلة (عبد القيس)، وكان أبناء القبيلة يتذكرون الشعر أمامه، فقال له أحد الفتية: "يا شيخ إنا نخوض في ضروب، فربما تكلمنا بالمثابة، وأنشدنا الهجاء، فلو أعلمتنا ممن أنت تجنبنا كل ما يسوءك، ولو اجتبنا أشعار الهجاء كلها، وأخبار المثالب بأسرها، لم نأمن أن يكون ثناؤنا ومديحنا لبعض العرب مما يسوءك فلو عرفنا نسبك، كفيناك سماع ما يسوءك من هجاء قومك ومن مديح عدوك.

فلطمه شيخ منهم، وقال: لا أم لك! محنة كمحنة الخوارج، وتنقير كنتقير العيايين؟ ولم لا تدع ما يريبك إلى ما لا يريبك؟ فتسكت إلا عما توقن بأنه يسره (22).

إننا أمام درس أخلاقي، فالشيخ يعلم الفتى آداب الحديث مع الغرباء، مع أن الفتى لم يسيء التصرف، برأينا، إذ يبدو حريصاً على راحة الغريب فلا يروي أشعاراً تؤذي قومه، لكن الشيخ الحكيم يريد أن يعلم الفتى أصول التعامل مع الغرباء قاطبة، فلا يخرجهم بأسئلة تتعلق بنسبهم، ويكتفي بالتحدث بما يدخل السعادة على قلوبهم، وهكذا يكون الانفتاح على الآخر أول ما يكون بالابتعاد عما يثير حساسيته، وشكه والتالي يثير قلقه، فيكون بحثاً عما يخلق الأمان والود بين البشر.

كما أننا لاحظنا شيوع العادات الفارسية في الطعام وقد أورد الجاحظ إعجاب العرب ببعض عادات العجم في آداب المائدة فنجد الحارثي لا يدعو أبا فائك لتصرفاته المشينة على المائدة "والله إني لأفضل الدهاقين حين عابو الحسو (شرب المرق من الإناء)، وتقزروا من التعرق (نهش ما على العظم من لحم) وبهرجوا صاحب التمشيش (عابوا استخراج المخ من العظام)، وحين أكلوا بالبارجين (شيء كالشوكة) وقطعوا بالسكين، ولزموا عند الطعام السكنة وتركوا الخوض....." (23).

كما يبدو راشد الأعور (في الجزء الثاني من البخلاء) معجباً بعادات الفرس المهدبة في تناول التمر: "لم أنتفع بأكل التمر إلا مع الزنج وأهل أصبهان، فأما الزنجي فإنه لا يتخير، وأنا أتخير، أما الأصبهاني فإنه يقبض القبضة، ولا يأكل غيرها، ولا ينظر إلى ما بين يديه، حتى يفرغ من القبضة....".

يسبدو لنا الفارسي والزنجي يمتلكان عادات تتم على الحس الجماعي، فمن حق الآخرين أن يأكلوا التمر الجيد (لذا لا يتخيرون الجيد ويهملون الرديء) في حين يبدو العرب يتخيرون التمر الجيد فلا يفكرون إلا بأنفسهم.

لكن ثمة عادات فارسية حاول بعض العرب من أبطال الجاحظ رفضها، كعادة التنوع في أصناف الطعام، فقد حكى الجاحظ عن عمرو بن قعقاع الذي أزعجه أن ينوع خادمه الطعام لضيوفه، وقال لخادمه: "فهلا فعلته طعام يد، ولم تجعله طعام يدين!"...

يلق الجاحظ: "والقعقاع عربي كره لمولاه أن يرغب عن طعام العرب إلى طعام العجم، وأراد دوام قومه على مثل ماكانوا عليه وأن الثروة تفنخهم (تذلهم) وتفسدهم، وأن الذي فتح عليهم من باب الترف أشد مما غلق عليهم من باب فضول اللذة (أي الفقر)(24).

حين يرفض، هنا، العربي، طريقة الفرس الباذخة في إعداد الطعام، لا يعد رفضاً للآخر وإنما رفضاً لكل ما يكون مشوهاً لشخصية المسلم، نلمح لديه خوفاً على التفسخ الحضاري الذي تجلبه كل مبالغة سواء أكان في طعام أم ملابس أم مسكن، وقد كانت هذه المبالغة من أسباب سقوط الدولة العباسية باعتقادنا.

ومن صور التفاعل الحضاري بين العرب والفرس في كتاب البخلاء الامتزاج اللغوي بين اللغة الفارسية واللغة العربية، وقد ظهر هذا الامتزاج واضحاً في لغة الجاحظ المتعلقة بالحياة اليومية كأدوات الطعام (خوان البارجين...)، وأصنافه (فالودج، الخشكناه....).

ولا تبدو لنا هذه اللغة غريبة، إذ نجده يستخدمها معربة، في سياق منسجم مع اللغة العربية "جعل طعامه كله فالوزقا" أو قوله: "وقد عاب ناس على أهل المازح... بأمور منها: أن خشكنانهم (الخبز الجاف) من دقيق الشعير"، والجاحظ هنا يتحدث عن قرية عربية (قرب الرقة) لا فارسية.

وكي لا يقال أن الجاحظ يستخدم من الألفاظ الفارسية كل ماله علاقة بالطعام فقط، وهذا مما شاع استخدامه بين العرب جميعاً ولا يختص به الجاحظ، فقد لاحظناه يستخدم ألفاظاً تتعلق بجوانب حياتية أخرى "قالوا إنك لتعرف المكدين؟ قال وكيف لا أعرفهم! لم يبق في الأرض مخطراني، ولا مستعرض الأقفية، ولا شحاذ، ولا كاغاني، ولا بانوان، ولا عواء... الخ"(25).

وقد شرح لنا بعد بالتفصيل ماذا تعني كلمة كاغاني (الشحاذ الذي يتظاهر

بالجنون، ليستدر عطف الناس) أما البانوان (الذي يقف على الباب ويسل الخلق ويقول: بانوا وتفسير ذلك بالعربية: يا مولاي (الجزء الأول من البخلاء، ص 97).

ويبدو لنا الجاحظ متقناً للفرسية إلى درجة تؤهله للدفاع عن الفرس حين اتهموا بفقر لغتهم: "وقد زعم ناس أن مما يدل على غش الفرس، أنه ليس للنصيحة في لغتهم اسم واحد يجمع المعاني التي يقع عليها هذا الاسم.... ففي لغتهم اسم للسلامة واسم لإرادة الخير وحسن المشورة، وحملك بالرأي على الصواب، فللنصيحة عندهم أسماء مختلفة، إذا اجتمعت دلت على ما يدل عليه الاسم الواحد في لغة العرب، فمن قضى عليهم بالغش من هذا الوجه فقد ظلم" (26).

نلمح هنا أيضاً بالإضافة إلى ثقافة الجاحظ وإتقانه اللغة الفارسية، رفضاً للنظرة الاستعلائية العنصرية لدى بعض العرب، الذين يسفهون الفرس ويشوهون صورتهم، بأنهم لا يقدمون النصيحة لإنسان، حتى إن هذه المفردة غير موجودة في قاموسهم اللغوي، فينبري الجاحظ للدفاع عن الفرس، كما دافع عن العرب في وجه الشعوبية في كتابه "البيان والتبيين".

صحيح أن الجاحظ في الخبر السابق رصد لنا بعض مظاهر العداء بين العرب المتعصبين والجاهلين في الوقت نفسه بثقافة الآخر، لكنه رصد لنا (في بخلائه) وجهاً آخر مشرقاً للتفاعل العربي الفارسي، فها هو ذا أحد الأطباء العرب ويدعى (أسد بن جاني) يشكو من عدم إقبال الناس عليه وإقبالهم على غير العربي، فيقول: "كان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جند يسابور، ليقبل الناس على مهنتي".

الخاتمة:

وهكذا قدم لنا الجاحظ، عبر كتاب البخلاء، مثلاً لتفاعل الأديب مع عصره بشكل مبدع، فأسس لرؤية موضوعية في تقديم صورة الآخر، دون أن تعرف الاستعلاء أو العنصرية، لذلك نستطيع القول بأنه قدم لنا صورة الفرس كما قدم لنا صورة العرب، إذ لم ير الآخر الذي يشاركه الدين ويصنع معه الحضارة نقيضاً له، بل مسهماً معه في إغنائها، فبدا لنا مدافعاً عن الفرس ضد المتعصبين العرب، كما دافع عن العرب ضد المتعصبين من الفرس.

إن هذا الانفتاح على الآخر، الذي ما زلنا نفتقده اليوم، لحظناه في سيرته الذاتية حين أهدى أحد كتبه إلى كاتب غير عربي (إبراهيم بن العباس الصولي) كما لحظناه في أدبه حين نظر للفرس من البخلاء كما ينظر للعرب تماماً فلم يقدم صورة مشوهة عنهم، وبذلك كان الجاحظ في انفتاحه على الآخر صورة من انفتاح الحضارة الإسلامية على الثقافات الأخرى، ترانا نستطيع اليوم أن نكون أبناء بررة مثله؟....



■ الحواشي:

- 1- د. عبده عبود: "الأدب المقارن، مدخل نظري ودراسات تطبيقية"، منشورات جامعة البعث، حمص، 1991-1992، ص 371.
- 2- عدد من المقارنين الفرنسيين، بإشراف بيير برونيل وإيف سيفريل "الوجيز في الأدب المقارن"، ت. د. غسان السيد، ط 1، 1991، ص 151.
- 3- المرجع السابق، ص 177.
- 4- د. شوقي ضيف "العصر العباسي الثاني" دار المعارف بمصر، ط 2، 1973م، ص 587-592، بتصرف.
- 5- الجاحظ "كتاب البخلاء"، تحقيق أحمد العوامري، وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ج 2، ص 45.
- 6- عدد من المؤلفين "الوجود والزمان والسرد" فلسفة بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1999، ص 104-105.
- 7- الجاحظ "البخلاء"، المقدمة، ص 15.
- 8- المصدر السابق، ج 2، ص 43.
- 9- المصدر السابق، نفسه، ص 58.
- 10- المصدر السابق، نفسه، ج 1، ص 59، بتصرف.
- 11- مجموعة من الباحثين "العلاقات العربية الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1996، ص 113.
- 12- د. الطاهر مكي، "في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية"، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1997، ص 22.
- 13- البخلاء، د 1، ص 114.
- 14- المصدر السابق، ص 82.
- 15- المصدر السابق، نفسه، ج 1، ص 118-119.
- 16- أحمد بن محمد أمبيريك "صورة بخيل الجاحظ الفنية"، الدار التونسية للنشر، ط 1، 1985، ص 66.
- 17- "البخلاء"، ج 1، ص 56.

- 18- المصدر السابق، ج2، ص30.
19- المصدر السابق، نفسه، ج1، ص46
20- أحمد لومسياني "العلاقات العربية الإيرانية"، ص61.
21- "البخلاء"، ج2، ص71-73، بتصرف.
22- المصدر السابق، ص160.
23- المصدر السابق، ج1، ص122.
24- المصدر السابق، نفسه، ص135.
25- المصدر نفسه، ص86.
26- المصدر السابق، ج2، ص152.



ملاحه الشيرازي في بحر المتنبي

أ.د. أسعد علي*

باسمه تعالى والصلوات على من اصطفى والتحيات والسلام لمن اقتفى

1- جهات البحث: الإثارة

من يعرف أين يقع بحر المتنبي؟

ومن يعرف المقصود بالشيرازي الملاح؟

هل حدّد المتنبي موقع بحره في شعره، الذي شرحه أبو العلاء المعري،
باسم "معجز أحمد" ذي المجلدات الأربعة؟

للجواب: علينا السياحة.. وعلينا أن نلاحظ علامات الطريق وإشارات
الشواطئ... وربما لطائف الأشرعة المرفرفة لبسمات النسائم وهمساتها.. فقد
نلتقط من رائحة قصيدة: عنواناً يأخذنا إلى الموقع الذي نرى به الملاح
الشيرازي المعني..

قصائد "معجز أحمد": اثنتان وعشرون وثلاثمائة.. وقد رتبها فيلسوف
الشعراء وشاعر الفلاسفة: بمثل تاريخ حياة..

2- مسافات بين محطات الطريق

المحطة الأولى: العراقيات الأولى؛ 1-6

المحطة الثانية: الشاميات؛ 7-112

المحطة الثالثة: قصائد ابن طغج؛ 113-144

المحطة الرابعة: عند أبي العشائر؛ 145-159

المحطة الخامسة: السيفيات؛ 160-242

*- قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة دمشق.

المحطة السادسة: المصريات والعودة؛ 243 - 271

المحطة السابعة: خبرة مع فائق؛ 272 - 273

المحطة الثامنة: العراقيات الأخيرة؛ 274 - 277

المحطة التاسعة: العميديات؛ 278 - 282

المحطة العاشرة: العضديات؛ 283 - 290

المحطة الحادية عشر: زيادات على المعريّات؛ 291 - 322 = 1 - 32

3. روائح طيوب بحرية

كيف يصور الرسامون قمرًا نزل إلى الأرض في نهار واضح.. وحوله
دوائر ليل أصبحت أشجاراً.. لكنه سرعان ما يتحول صورة أمّ شفافة، بناتها
يتجلين من رحمها النقي، وليس برحم.. وتلك البنات عرائس أسماك بحرية..
سرعان ما تتجاوب معها الأطيّار اللاعبات مع الأزاهر، مثيرة أطيّب
العطور.. وسرعان ما تتحول مرآة، غلب على إطارها: امتداد المصقول..
فصار كلها وجه مرآة مصقولة..

تلك البحيرة القمرية النازلة إلى الأرض: واحدة من مشاهد ما يُحسب بحر
المتنبّي.. ومع ذلك: فقد تركها للقاء التتوخي، علي بن ابراهيم.. ولسلبية من
سلبياتها، هي أنها تجري على بلدٍ نيشينه الأدعياء... [41 - 32 / 58]
علمنا أن هذه البحيرة: ليست مكاناً لملاحه الشيرازي" وأكد علمنا: الصورة
الثانية، التي عرضها في خطاب تتوخي آخر.. الحسين بن إسحاق..
تخلّى عن الدنيا لينسى.. فما خلّت

مغاريها من ذكره والمشارق.. 14

لك الخير.. غيري نال من غيرك الغنى

وغيري بغير اللانقيّة لا حقّ

هي الغرض الأقصى ورؤيتك المني

ومنزلك الدنيا وأنت الخلاق

بحر اللانقيّة: الأبيض المتوسط.. ولم نر فيه الملاح الشيرازي.. فأين
يمكن أن نجد ذلك الجانب من بحر المتنبّي، الذي نعرف فيه الشيرازي

4. الجزء المراد من الكل

ما وظائف هذه البلاغة التي تنسب إلى الكل وتريد الجزء...؟!.. كثيرون: ينسبون إلى شیراز..

من الشيرازيين: أبو إسحاق إبراهيم، الشافعي، الذ بنى له الوزير نظام الملك: ما عرف بالمدرسة النظامية.. وله في الأصول والفروع: ما نجد مفاتيحه ومسمياته في عديد من أبيات المتنبي.. وزمانهما:

لا يمانع.. ت 476 = 1083م.. فالمتنبي سابق 354هـ = 965م..

ومنهم: الشيرازي، قطب الدين.. 1236 - 1311م..

صاحب "دراسة الأفلاك".. وشعر المتنبي: بحار إشارات استطاع شراحه، والفيلسوف المعري.. أن يدفعوا إليها السفن.. من ذلك: مفاتيح الإشارة الفلكية..
إذا عُذَّ الكسرام فتلك عجل

كما الأنواء حين تُعَدُّ عام..

عندما نتأمل في رموز الشطر الثاني: ندرك الإجمال الفلكي المحدود بضرب النوء في مطالع القمر $13 \times 28 = 364$ ونعد لمطلع القمر العاشر من المطالع الشامية، واسمه الجبهة، أربعة عشر يوماً.. فنحصل على أيام السنة 365 يوماً.

وعلى هذا المعيار: نجمع ما يتعلق بالأفلاك.. ونقيم العمارة البرجية على ما يمكن تسميته بحر المتنبي الفضائي... [60؛ 29؛ ج 1 / 366]

ومنهم: الملا صدر الدين الشيرازي: 1050هـ = 1460م صاحب المنزلة التي تلحق بمنزلة أرسطو وابن سينا..

ومن أعماله: أسفار الحكمة المتعالية.. وإكسير العارفين.. ولا بد من استحضار شخصية المتنبي، كلما ذكرت قضايا التعالي والمعرفة العرفانية..

يستطيع فريق عمل من الباحثين: ملاحقة أبيات التعالي والمعرفة في شواطئ معجز أحمد العشرة.. ولكن: هل رأيت الملا صدر الدين في ذلك البحر، الذي وصف ببحر المتنبي؟!!

المتنبي: عبر عن مصطلحات الفقه. والفلك.. والفلسفة.. بأسلوب شعري..

لذلك: توجه مرأيا مرصدنا باتجاه الشيرازيين الشعراء.. سعدي.. حافظ..
فقد يكون أحدهما.. أو كلاهما: مَنْ تعنيه الإشارة؟!..

صاحب جنية الورد: سعدي.. موصوف بعالمية شهرته.. وفي مؤرخي
سيرته [1189-1291].. أنه من مريدي عبد القادر الجيلاني، مؤسس الطريقة
القادرية.. وصاحب فتوح الغيب.. والغنية لطالبي طريق الحق.. [ت 561هـ =
1166م]..

للمريد في السبر الأدبي، عندنا، مباحج القراءة..
وللشيخ في فن الحياة، عندنا، مقامات الطريق وأنوارها..
أما حافظ الشيرازي: فعالمي آخر، عرفت تأثيراته على الشاعر الغربي
الألماني، غوته.. الذي نقل التأثير، بدوره إلى الشاعر السويدي، هالمار..
بين المتنبي وحافظ: أربعة قرون تقريباً...
المتنبي 303-354هـ = 915-965م
حافظ، ميلاديا 1320-1389م..
؟-792هـ...

حافظ شيرازي: يدعونا إلى سفينته، ونعم الداعي، لسان الغيب، وحافظ
القرآن؛ شمس الدين محمد..

5. الملاححة الحافظية الموحّدة

عندما صرنا في السفينة الحافظية: تموجت ألحان أغاني شيراز...
وتأوجت بذور حروف الأبجدية.. وتألقت مدهشات لسان الغيب بست وتسعين
وأربعمائة أنشودة، تلتها الأم، أو الأب الساقى، المطولة المثنوية...
في التصوير الحديث: ابتكروا أسلوباً يعطي وجهين بلوحة واحدة.. وهذا
الأسلوب: أحسنه حافظ الشيرازي في كثير من أناشيده.. فقد استطاع استحضار
وجه المتنبي، وأحياناً صوته، وهذا يعني إحسان الصحبة في الإصغاء إلى إيقاع
حركة السفينة على البحر.. الرحلة: رياضة سفينة جامعة سفن.. ومتسارعة
حتى رؤية القلب المترجم للنفس...

6. تنقلات بالمنظار قبل الأسفار

الصورة الأولى: تتجلى من الأغنية الأولى، في أغالي شیراز..
والصورة الثانية: تجمع إلى النشيد 131، ما سبقه، وما لحقه.. 130+
..132
والصورة الثالثة: تجمع إلى النشيد 313، ما سبقه، وما لحقه.. 312+
..314
والصورة الرابعة: تتمركز على جهات النشيد 318..
والصورة الخامسة: تلتقط عجائب الحروف الثلاثة الأخيرة؛ الهاء، الواو،
الياء..
والصورة السادسة: تقيم في كتاب الساقى، ختاماً.. نماذج ترمز إلى
ملاحة حافظ شیرازی في بحر المتنبي وبست حواس
الطاقة العارفة المعبرة..

7. حضرات وراء الصور

بيئة النماذج من الصورة الخامسة؛
فقد ختم الملاح شیرازی أغنيات حرف الهاء بقوله، وفق الترجمة
العربية، لإبراهيم أمين الشواربي.. بقوله
"الغيب" يلهم العقل إلى كسب الشرف في أعلى درجاته.
فيدفعه من سقف العرش
إلى تقبيل جنابه
بمئات من قبلاته..؛ [غ 429]..
عارفو بحر المتنبي: سرعان ما يسرعون في قصيدته 153، التي تصور
المحطة الرابعة؛ منها:
أنا الذي بينَ الإله له..
الأقدار..
والمرء حيثما جعله.. [13 / 153]
[جـ 2/ ص 522]

ومثله في قوله:

واقفاً تحت اخمصى قدر نفسي

واقفاً تحت اخمصى الأنام

[8 /97]؛ جـ 2/ 222؛

إن إعادة النظر في النصين العربي والفارسي: تمنح فرص اكتشاف لمشاهد الصلة بين الفطرة وفاطرها...

وفي مبادئ القراءة العصرية: نرى للقلب الأنامي ما ينظفه بنجدة الغافر.. وبنجدة الغفور: نرى طهارة القلب، الذي يعدل نفس المتنبى.. ونرى بالغفار: معيناً على براءة سرِّ القلب، المعادل بقدر النفس عند المتنبى.. وتبيان الغفار: مواهب الإله.. التي تعطي للقلب الحيوية.. وللجوارح وحواسها: القوى المسيرة بالتدبير وبالتوفيق..

عبارة الملاحية: ترجمت الدرجات إلى مفاهيم متعارف عليها؛ الغيب.. العقل.. الشرف..

وأما الاندفاع من سقف العرش: فالمرتبة الملامسة للغيب المنبجي.. وأما تقبيل الجنباب: فمرتبة التماس بأسلاك العقل.. وأما مئات القبلات: فثمار هذا السريان من الغيب إلى العقل إلى الجوارح..

بنظرية أم اللغات: ننقل هذا الوعي إلى الصوت اللغوي بمثل اللغة الانكليزية المبينة عن أصل الصوت العربي، وهذه ترجمة أخرى..

فالنفس في مستوى شرف التعدد: هي مما "سَلَف"، ومنه السلفية، الغائصة في الأصل الفطري.. لكنهم يكتبون هذا الصوت على طريقتهم Self .. ويحتفظون بالصوت سلف..

والنفس في مستوى السمو العرشي الغيبي: هي "السؤال" المنشود من الرب المعبود.. لكنهم يكتبون صوت السؤال: بأسلوبهم Soul، ويقولون "سول"..

أما النفس ما بين أعلاها السؤال، وأدناها السلف: فهي السبار، المتموج بين الأعماق والأعلى.. وذلك ما ينقلونه إلى أسلوبهم Spirit ، ويلفظون: سبَرِت.. الطبقات الثلاث: ممثلة في ملاحية الشيرازي على بحر المتنبى، الذي هو لغة القرآن الأم.. ومثيرة ومنيرة.. للنظرية..

8. الجوهر المصطفى لا يحتاج تذكيراً

فاتحة حرف الواو، عند الملاح الشيرازي: براعة في التماهي مع الشيخ
المكاشف بالعرفان وراء الإحسان..

ففي خاتمة النشيد [406].. يقول:

ولست في حاجة

إلى أن أعرض حاجتي

أمام حضرتك

فلن يخفى سر

لأحد من الناس

أمام نور رأيك وبصيرتك..

نشيد المتنبى الخامس، يختم بقوله:

إِذْكَارُ مِثْلِكَ تَرْكُ إِذْكَارِي لَهُ

إِذْ لَا تَرِيدُ لِمَا أَرِيدُ مِثْرَجاً..

السباحة في النشيد معاً: تمنح القلب إحساس البصير العارف.. فإذا ذاق
الممنوح: شارك الملاح اكتشافه..

9. ذم العرب والعجم

وعى الحضرات وراء هذه الكلمات الثلاث: رمز إلى كنز وراءه لغز؛ وفي
المستويات الثلاثة: مثل السلف.. والسبر.. والسؤال.. فهل نستلّف من السبر
سؤالنا الأعلى؟

في الأغنية الشيرازية 314: ابتكار سابق لمثل الحوار بصوتين واضحين..
الأغنية: سبع أبيات..

البيت الأول: صوت عربي؛ يقول:

بِشْرِي.. إِذِ السَّلَامَةُ حَلَّتْ بِذِي سَلَمٍ

لله حمد معترف غايّة النعم

البيتان الثاني والثالث: صوت فارسي متوهج، ببشرى الفتح.. مندفع
ليقدم روحه للبشير.. لأن عودة الملك إلى هذا المنزل البديع، تطرد الخصم

الرجيم إلى العدم..

البيت الرابع: يتجلى الفارسي والعربي، بدأ بيد؛

- يَتِمَّانِ شِكْنِ هَرَايْنِه كَرْدَدَ شِكْسَتِه حَالْ

- إن العهودَ عند ملكك النهى ذِمَمٌ..

الشطر الفارسي، معناه:

ناقض العهد لا بد أن يصبح كسير الحال

الشطر العربي، مأخوذ من قول المتنبي

وبيننا.. لو رعيتم ذاك.. معرفة

إن المعارف في أهل النهى ذِمَمٌ 27

البيت من القصيدة 194، وهي قصة من بحر حياة المتنبي.. جرت أحداثها في حلب عند سيف الدولة. وسببت انتقاله إلى مصر.. حيث بدأت المحطة الكافورية، السادسة..

البيت الخامس: يعود الصوت الفارسي؛ ليصور مشهداً طويلاً من حكاية "طلب الرحمة من سحاب الأمل"..

ومما أعقب ذلك الطلب من الدمع الذي ظفرت به تلك العين المتطلعة..

ويعود الصوتان في البيت السادس؛ فيقولان:

- الفارسي: دَرِ نِيلِ عَمَ فِتَاذِ سِيَهَرَشْ بِطَنْزِ كَفَتْ

- العربي: الآن قد ندمت وما ينفع الندم

معنى الشطر الفارسي: فوقع في نيل الأحزان.. وقال له الفلك ساخراً: قد ندمت بلا جدوى..

يشبه الملاح الشيرازي: أن يكون مؤرخاً، وكاتب سيرة، ومعلم أخلاق، وناقد أدبي مثقف ثقافة إسلامية مائزة بين الجمال والجلال، بين الشيخ العرفاني والفقيه الشرعي..

عبارته في البيت السابع: تضيء ألوان هويته؛

كأنما يبث المتنبي المستحضر: ما يعرفانه معاً؛

أما كان الساقى جميلاً كالأقمار؟

أما كان كذلك من أهل الأسرار؟

فليجب حافظ بالفعل؛
صحبة للشيخ العارف..
وصحبة للفقير الشارع..
وبذلك: يضمن غذاء الجسد وضياء الروح...

10- وحدة النطين والثمار

قصيدة المتنبي: سبعة وثلاثون بيتاً.
وأغنية شيراز: سبعة أبيات..
ومجموعهما: $37 + 7 = 44$ بيتاً..
الثمار: تنسي متاعب الصيد والانتظار والأخطار..
فبعد المتاعب: تأتي المكاسب.. ويعرف المجربون: خير التوحيد بين
الجلال والجمال.. بين الشيخ والفقير..
التوحيد: ثمرة الوفاء والاحتمال
التفرقة، الفراق: توقع في نيل الأحرار ولا ينفع الندم..
العبرة: ينبغي إمعان النظر في البيت الرابع من أغنية حافظ.. والسابع
والعشرين من قصيدة المتنبي..
سنتعجب لفطنة حافظ والمتنبي: للوصية المصرية، التي كتبها خليفة
الإسلام لواليه على بلاد النيل.. لكن ذلك الوالي قتل كما قتل مثيله، محمد بن
أبي بكر، في مصر.. وبقيت مبادئ الوصية؛ لترسخ الوفاء بالذمم.. كل هم..
كل غم: يجيء من الغدر..
لذلك: كانت الملاحاة في بحر المتنبي؛ لتكون العودة بالوفاء لذمم الشيخ
والفقير، الذي قال لواليه على مصر:
"فحط عهدك: بالوفاء.. وارع ذمتك بالأمانة.. واجعل نفسك جنة، دون ما
أعطيت"..
رسالة 53؛ فقر 93-99..
وبطبيعة الحال: حافظ القرآن مدرك من أين ينبع نيل الوفاء بالعهود.. إنه
من آيات قرآنية، معتمدة على بث إلهي بطرائق الوحي..
والمتنبي الذي يتماهى معه حافظ القرآن: لا بد أنه تذوق المقنع منه بلا
جدال.. ولم تعد المسألة مسألة كلام يؤخذ أو يعطى.. أصبحت مسألة نجاه وحياة

أبدية في جنة موعودة علوية.. مسألة إتباع الهدى.. كيف؟

11. كتاب الساقى وصفاء الماء

فتعلم يا قلبي طريق الصدق من صفاء الماء..

قد وصلت عروس البرعمة..

ورجّع البلبل الواله صغيره..

وردّد العنديل هزجه ونفيره..

وخرجا من بيت الحزن..

لكي يفوزا بوصال الورد..!"

أغنية: 383

فأسرع إليّ بكأس الفرخ

وردّ العنقاء وردّ السحرة

تبشّير صبح بأطباق نوره

اتّمني لمأماً بالفاظ خور..

كما تخرج السنبلة من قلب الحبة: كذلك يولد الفرخ من قلب الحرف..
وتتجلى الحور: من قلب الروح.. وتلك شيم الطبيعة واللغة...

والجهاد الأكبر مع النفس: لتخرج من قلبها سبعة السفن، وتكتشف الأبحر
السبعة وأسبوعها Seven وسبتها Sept .. بلغة بنات الأم..

12. بحر المتنبى والفتوحات

كما الروح: تثمر الحور، بقلب حروفها..

وكما الحرف: يثمر الفرخ، بقلب حروفه..

وكما الشرع: يثمر العرش، بقلب حروفه..

كذلك بحر المتنبى: يثمر ربح الطريق إلى التحقق بالهدى..

إن الانتقال إلى قصائده العميدية: نقول مستوى مستقبلياً جديداً.. ويستجيب
له المنتظرون: لمطالبها..

لقد كتب السيد، آية الله، حسن الأبطحي: اثنين وأربعين كتاباً، في نصف القرن الأخير.. كأنها تجيب على المتتبي المتحدث في قصائده العميدية، عن المهدي، عليه السلام.. فداليته، كذلك، اثنان وأربعون بيتاً.. 4/282: 307!!

من قصيدة: فما المهدي؟

نسيت.. وما أنسى عتاباً على الصّد

ولا حقراً زادت به حمرة الخد..1

لنا مذهب العباد في ترك غيره

وإتيانه نبغي الرغائب بالزهد..19

إذا الشرفاء البيض ملّوا بقتوه

أتى نسباً أعلى من الأب والجد..24

فتى فانت العدو من الناس عينه

فما أرمدت أجفاته كثرة الرمد..25

فإن يكن المهدي من بان هديّه

فهذا.. وإلا فالهدي ذا.. فما المهدي..32

13- دعاء الكشوف

أسأل الله تعالى:

كشوفاً تزيل الكسوف..

عن شمس نفوسكم الشريفة..

لينين لكم: من الأزهران؟

ولتعرفوا وتتعموا: بمن هو المهدي..!

والسلام عليكم.. وألتمس الدعاء لأفقر الفقراء: أسعد علي

مرشد اتحاد العربية خارج الوطن العربي..



العلاقات الأدبية العربية - الفارسية

في جهود المقارنين العرب

محمد غنيمي هلال نموذجاً

أ. د. عبده عبود*

شكّلت العلاقات الأدبية العربية - الفارسية محوراً رئيسياً من محاور الدراسات الأدبية المقارنة في الوطن العربي، وذلك منذ أن بدأت تلك الدراسات في أواسط هذا القرن. ولئن كان هناك إجماع على اعتبار الدكتور محمد غنيمي هلال رائد الأدب المقارن الأكاديمي ومؤسسه (1)، فإن من الملاحظ أن هذا الرجل قد أولى العلاقات بين الأدبين العربي والفارسي قسطاً كبيراً من جهوده العلمية. فقد كان "تأثير النثر العربي على النثر الفارسي في القرنين الخامس والسادس للهجرة" موضوع الرسالة التي تقدّم بها للحصول على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة 1952 (2). وشغلت العلاقات الأدبية العربية الفارسية حيزاً كبيراً من كتابه "الأدب المقارن" (3)، وكان أحد جوانبها، ألا وهو التأثير العربي في منظومات "ليلى والمجنون" الفارسية، موضوع أهم دراسة تطبيقية مقارنة، قدّم فيها الدكتور هلال الدليل على أن الأدب المقارن ليس مجرد مقولات نظرية، بل هو علم يصلح، إذا ما استخدم تطبيقياً، لإضاءة علاقات الأدب العربي بالآداب القومية الأخرى (4). استخدم الدكتور هلال في تلك الدراسة منهجاً مقارناً كان سائداً في الدراسات المقارنة الفرنسية، ألا وهو المنهج التاريخي، الذي يرى أن مهمة الأدب المقارن تقصر على استقصاء علاقات التأثير والتأثر والتبادل بين الآداب القومية،

* - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة دمشق.

وأن هذا العلم غير معنيّ بالجوانب الجمالية والذوقية للأدب لأنها من اختصاص النقد الأدبي، لا من اختصاص الأدب المقارن (5). وفي ضوء هذا المفهوم الذي اكتسبه من أساتذته الفرنسيين أثناء دراسته الأدب المقارن في السوربون، درس الدكتور هلال تأثير النثر العربي في النثر الفارسي، فقسّم ذلك التأثير إلى ثلاث مراحل، هي: الترجمة، والمحاكاة، والأصالة مع التأثير، وهذا نموذج يصلح لأن يطبّق على كل علاقات التأثير والتأثر بين الآداب.

فهو ينطبق أيضاً على حالات لم يكن الأدب العربي فيها مؤثراً (أو مرسلاً) بل متأثراً، كحالات تأثره بالرواية والمسرحية الأوروبيتين، حيث يستطيع المرء أن يتبين المراحل نفسها التي تحدّث عنها الدكتور هلال في رسالته: إلا أننا نتعامل اليوم مع هذه المسائل بمناهج ومصطلحات تختلف عن منهج الدكتور هلال ومصطلحاته. فما درسه هذا المقارن عبر منهج التأثير والتأثر التاريخي يُدرس اليوم عبر منهج التلقي أو الاستقبال النقدي والترجمي والإبداعي (6).

درس الدكتور هلال المرحلة الأولى من تأثير النثر العربي في النثر الفارسي، أي مرحلة الترجمة، عبر تفحص ترجمات "تاريخ الطبري"، و "كليلة ودمنة" و "تاريخ عبيد الدولة" التي تمت من العربية إلى الفارسية الجديدة، ودرس "التقليد" بوصفه مرحلة وسيطة بين الترجمة والإبداع الذاتي، وهي مرحلة أسفرت عن انتقال جنسين أدبيين هامّين من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي، هما المقامة والكتابة الديوانية والإخوانية. إنها مواضيع ستشغل المقارنين العرب، والدكتور هلال نفسه، فيما بعد، وستحول موضوعاتها، ولا سيما موضوعا "المقامة" و "كليلة ودمنة" إلى موضوعين أثّرين في الدراسات المقارنة العربية. ولذا يمكن القول إن رسالة "تأثير النثر العربي على النثر الفارسي في القرنين الخامس والسادس للهجرة" لم تفقد أهميتها، ومما يؤسف له أنه لم يقيّض لها حتى اليوم أن تترجم إلى العربية. إلا أن المرء يجد بعض العزاء في حقيقة أن بعضاً من محتويات تلك الرسالة قد تسرّب إلى مؤلفات الدكتور هلال اللاحقة، ولا سيما إلى كتابه "الأدب المقارن". لقد عرض المؤلف في مواضع كثيرة من كتابه هذا علاقات التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي في مجالات مختلفة.

فقد تطرق في سياق حديثه عن الأجناس الأدبية إلى "الخرافة أو القصة على لسان الحيوان" بصفتها جنساً أدبياً وإلى حكايات "كليلة ودمنة"، التي

ترجمت في القرن السادس الميلادي إلى اللغة البهلوية، وعنها ترجمها عبد الله بن المقفع إلى العربية في أواسط القرن الثامن للميلاد. (7)

ونظراً لأن الأصل البهلوي الذي انطلق منه ابن المقفع قد ضاع، أصبح كتاب "كليلة ودمنة" العربي أصلاً لكل ترجمات هذا الكتاب إلى اللغات الأخرى، بما في ذلك اللغة الفارسية. إنها حالة نادرة من حالات التبادل في الأدب العالمي، كان الأدب العربي فيها أدباً مستقبلاً في أول الأمر، ثم تحول إلى أدب مرسل للمادة الأدبية التي استقبلها واغتتى بها. ولعل رحلة قصص الحيوان هذه عبر اللغات من أكثر هجرات النصوص الأدبية إثارة في الأدب العالمي.

وهي رحلة لم تكن ممكنة لولا المحطتان الوسيطتان: الفارسية والعربية. ومن مظاهر التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي التي عرضها الدكتور هلال في كتابه "الأدب المقارن" غرض الوقوف على الأطلال والآثار لأخذ العبرة والعظة، وهو غرض شاع في الأدب العربي القديم، ومن أشهر تجسيدات الشعرية "سينية" البحتري، التي يصف فيها وقوفه على إيوان كسرى بالمدائن. فقد تأثر الشعراء الفرس بهذا الغرض الشعري العربي، ومن أبرز من تأثر به الشاعران منوچهري وخاقاني (8). وتناول الدكتور هلال جانباً رئيسياً آخر من جوانب تأثير الأدب الفارسي بالأدب العربي، ألا وهو التأثير بفن المقامة، وهو جنس أصيل في الأدب العربي، تأثر به الأدباء الإيرانيون، وفي المقدمة منهم القاضي حميد الدين البلخي، الذي سار في مقاماته الفارسية على نهج الهمذاني والحريزي (9).

أما المجال الهام الأخير الذي تطرق إليه الدكتور هلال فهو تأثير الأدب الفارسي بالأدب العربي على صعيد أوزان الشعر. فقد تبنى الشعراء الإيرانيون عروض الشعر العربي وقوافيه، وانتقلت أنظمة القصيدة العربية ببجورها المعروفة إلى الفارسية، وامتد التأثير العربي في الشعر الفارسي إلى الصور والأخيلة (10). أما القناة الرئيسية التي تمت عبرها عمليات التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي فهي الترجمة، من العربية إلى الفارسية بعد الفتح الإسلامي، ومن الفارسية القديمة إلى العربية منذ العصر العباسي (11). فقد أدت حركة الترجمة النشيطة التي ظهرت بين اللغتين إلى إغناء الأدبين العربي والفارسي بأجناس وفنون ومضامين وأغراض جديدة، ضمن سياق حركة تبادل أدبي واسعة النطاق، لم يشهد هذان الأدبان مثيلاً لها.

عموماً يمكن القول إن ما أورده الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه "الأدب المقارن" حول علاقات الأدبين العربي والفارسي يعتمد إلى حد كبير على ما توصل إليه في رسالته الجامعية "تأثير النثر العربي على النثر الفارسي" من معارف ونتائج. ولئن لم يقيض لتلك الرسالة أن تعرف على نطاق واسع فإن كتاب "الأدب المقارن" قد حظي بانتشار لم يحظ به مؤلف مقارني عربي آخر. فقد شهد العديد من الطبعات، المرخصة وغير المرخصة، ودرس به الطلاب في الأقطار العربية، ولم يزل تأثيره مستمراً إلى اليوم. لقد نقل هذا الكتاب ما توصل إليه الدكتور هلال في رسالته الجامعية من معارف إلى جمهور عريض، فساهم في التعريف بالعلاقات الأدبية العربية الفارسية على نطاق واسع. وبهذا الكتاب أرسى الدكتور هلال على الصعيدين الموضوعاتي والمنهجي، أسس الجهود التي بذلها المقارنون العرب لاحقاً في مضمار دراسة العلاقات الأدبية العربية الفارسية.

بعد أن عرض الدكتور هلال هذا النوع الجديد من الدراسات الأدبية بصورة إجمالية انتقل إلى مرحلة أخرى هي مرحلة استخدامه بصورة تطبيقية تثبت جدواه المعرفية.

ومن اللافت للانتباه أنه لم يختَر لجهده التطبيقي هذا موضوعاً من العلاقات الأدبية بين العرب والغرب، وهو أمر يتوقعه المرء من مقارن عربي درس في دولة غربية، بل اختار موضوعاً من العلاقات الأدبية العربية - الفارسية، وهذا أمر ينطوي على دلالة كبيرة. أما عنوان الدراسة التطبيقية التي أنجزها الدكتور هلال فهو "ليلي والمجنون" في الأدبين العربي والفارسي - دراسات نقد ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي، وهو عنوان عدله المؤلف في الطبعة الثانية ليصبح: "الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية - دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي" (12).

لم يترك الدكتور محمد غنيمي هلال، في "التقديم" الذي زود به كتابه أي لبس حول مفهوم الأدب المقارن الذي ينطلق منه، وهو مفهوم لخصه في أن الأدب المقارن "بيان العلاقات بين أدبين أو عدة آداب لأمم مختلفة، وشرح عوامل تأثيرها وتأثيرها" (13)، وهذا هو المفهوم الفرنسي التقليدي للأدب المقارن. ترى هل يحق لنا أن نتوقع من الدكتور هلال أن يتبنى مفهوماً آخر؟ عندما وضع الدكتور هلال دراسته "ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي"، كان ذلك في أواخر الخمسينات (14)، أي بعد أن تعرض المفهوم

الفرنسي التاريخي للأدب المقارن لهجوم كاسح من جانب أنصار "النقد الجديد" وعلى رأسهم الناقد المقارن الأمريكي رينيه ويليك، وأصبح المفهوم الديالككتيكي للأدب المقارن، الذي يقوم على دراسة التشابهات التولوجية بين الآداب، وهو مفهوم بلوره المقارن الروسي فيكتور جيرمونسكي، معروفاً على المستوى العالمي، وليس في أقطار أوروبا الشرقية (السلافية) فحسب (15). أما الدكتور هلال فلم يتابع، منذ عودته إلى مصر في أوائل الخمسينات، تلك التطورات التي أسفرت عن بروز مدرستين جديدتين في الأدب المقارن، وظل متمسكاً بالمفهوم الفرنسي التقليدي (التاريخي) الذي اكتسبه خلال دراسته في فرنسا في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات. ومن البديهي والبدهي أن المنحى الذي سلكه الدكتور هلال في دراسته التطبيقية "ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي" كان سيتغير جذرياً لو أن المؤلف قد أطلع على كتابات الأمريكي ويليك والروسي جيرمونسكي، ومن المشروع تماماً أن نتوقع منه ذلك.

هذا بالنسبة لمفهوم "الأدب المقارن" الذي انطلق منه الدكتور هلال في دراسته التطبيقية هذه.

أما هدف تلك الدراسة فهو "شرح العوامل التاريخية والأدبية التي أدت إلى انتقال الموضوع من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي، وتوضيح أثره في الكتاب الذين عالجه في هذا الأدب" (16). إن الاعتبار الذي حدا بالمؤلف لأن يدرس هذا الموضوع على وجه التحديد هو أن قصة ليلي والمجنون قد لقيت "حظوة كبيرة في بعض الآداب الشرقية"، ولا سيما في الأدب الفارسي، الذي انتقل إليه الموضوع بقوة، وشهد فيه تجسيدات أدبية متعددة وهامة تستحق أن تدرس دراسة مقارنة وبينما لم تتعد قصة "المجنون" في الأدب العربي القديم كونها مجموعة من الأخبار والأشعار التي تعددت طرق الرواية فيها لا بل هناك من يشك في صحتها، لقيت تلك القصة دون سواها من قصص العذريين العرب "من الرواج لدى كثير من شعراء الفرس أكثر مما كان لها في الأدب العربي" (17)، على حد قول الدكتور هلال. إنها بالفعل ظاهرة لافتة للانتباه أن تحظى مادة أدبية ليس لها في أدبها القومي كبير قيمة، باهتمام كبير في الآداب الأجنبية، وتاريخ الأدب العالمي حافل بحالات كهذه، من أشهرها حالة استقبال حكايات "ألف ليلة وليلة" في الآداب الغربية، في الوقت الذي عُدَّت فيه تلك الحكايات في العالم العربي ضرباً من الأدب الشعبي الذي لا يستحق اهتمام دارسي الأدب الرفيع ولا تتجاوز وظيفته تسلية العامة.

لقد تلقف العديد من الشعراء الفرس قصة "ليلي والمجنون" العربية، وصاغوا منها أعمالاً أدبية رائعة، تفوقت كثيراً على الأصل العربي، أرجع الدكتور هلال اهتمام أولئك الشعراء بتلك القصة دون غيرها من قصص العذريين العرب إلى حقيقة أن كبار الشعراء الذين عالجوا تلك القصة في الأدب الفارسي كانوا من الصوفية.

فقد كان مجنون بني عامر "أشد العذريين حرماناً من إرضاء عاطفته التي تسامى بها إلى أبعد درجات التسامي، فوجد الصوفية في أشعاره وأخباره من هذه الناحية مجالاً خصباً لخيالهم وأفكارهم" (18). وبعبارة أخرى فإن الحاجة الثقافية للطرف للمستقبل، أي للشعراء المتصوفين الفرس، فقد تحكمت في اختيار قصة "ليلي والمجنون" دون غيرها من قصص العذريين العرب، وهذا مثال آخر على صحة المقولة التي تذهب إلى أن حاجة الطرف المستقبل، لا المرسل، أو المتأثر لا المؤثر، توجه هذا النوع من الاستيراد الأدبي (19). لم يكن من قبيل الصدفة أن يختار أولئك الشعراء الفرس أشد قصص الحب العذري العربي تطرفاً، وأن يجدوا فيها إطاراً أدبياً يصلح للتعبير عن أوضاعهم الاجتماعية والعاطفية، فالمجتمع الإيراني كان يعاني من مشكلات اجتماعية وعاطفية وأخلاقية تشبه المشكلات التي أدت بقيس بن الملوّح إلى الجنون. وهذا التشابه في المشكلات كان وراء اهتمام الأدباء الفرس بقصة ليلي والمجنون العربية.

إلا أن للأدب الفارسي تقاليد أدبية تختلف عن التقاليد الأدبية العربية، مما أدى بالضرورة إلى اختلاف الصياغات الفارسية للقصة عن الصيغة الأصلية العربية إلى هذا الحد أو ذاك. فقد حافظ الشعراء الفرس على الخطوط العامة للموضوع، أي حب قيس لابنة عمه ليلي، وقيام أهلها بحجبها عنه، ولكنهم أعادوا صياغته بحيث عبروا من خلاله عن توجهاتهم الفكرية والروحية والأدبية. لقد حول الشعراء الفرس أخبار قيس المتناثرة المتضاربة الروايات إلى قصص شعرية.. مؤتلفة لا تضارب فيها ولا اختلاف" (20)، وحولوا "المادة الخام" العربية إلى أعمال أدبية على درجة كبيرة من الجمال والتفرد، وأضافوا على تلك المادة صبغة جديدة قرّبتها من بيئتهم وعصرهم. وكان من أهم ما فعله الشعراء الفرس بموضوع "مجنون ليلي" أنهم أضفوا عليه صبغة صوفية، فحولوا علاقة قيس بحبيبته ليلي من علاقة حب عذري بين شاب وفتاة إلى علاقة حب صوفي بين قيس وخالقه، وهذه الصبغة الصوفية التي اكتسبها

الموضوع في الأدب الفارسي، هي كما يقول الدكتور محمد غنيمي هلال، أبرز خصائصه في ذلك الأدب.(21)

من الملاحظ أن الدكتور هلال قد خصص فصلاً كثيرة من كتابه لعرض نشأة الغزل العذري وخصائصه وتجلياته في الأدب العربي، قديمه وحديثه، وللحب الصوفي وعلاقته بالحب العذري، أما مقارنة أخبار مجنون ليلى العربية بقصص ليلى والمجنون الفارسية، فلم تشغل سوى حيز صغير من الكتاب، تمثل في فصلين قصيرين لا يربو عدد صفحاتهما على ست وأربعين(22). فالكتاب ليس مجرد دراسة في علاقات تأثر الأدباء الفرس بموضوع عربي هو مجنون ليلى، بل هو في المقام الأول مباحث في الحب العذري والحب الصوفي، أي في المقدمات الثقافية والاجتماعية التي شكلت أرضية الصياغات الفارسية لقصة ليلى والمجنون. وعلى هذا الصعيد ينطوي الكتاب على معلومات غزيرة تساعدنا على فهم تلك القصص وعلاقة بعضها ببعض الآخر. إلا أن هذه الدراسة تدخل، كما أعلن المؤلف في المقدمة، ضمن إطار بحوث التأثير والتأثر، وهذه مسألة يجب أن تؤخذ على محمل الجد، رغم كل ما لنا على هذا النوع من الدراسات المقارنة من تحفظات(23). فدراسة التأثير والتأثر يجب أن تكون تاريخية وعلمية، تبين بالوثائق والأدلة أن تأثيراً أدبياً قد تم، والسبل التي تم بها، والنتائج الأدبية التي أسفر عنها.

أما حقيقة أن تأثيراً أدبياً قد تم نتيجة هجرة موضوع ليلى والمجنون من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي، فهي مسألة لا تحتاج إلى كبير برهان، لأن من الأمور الثابتة أن هذا الموضوع عربي الأصل، وهو ما بينه الدكتور هلال بصورة وافية(24). ومسألة أن هذا الموضوع العربي الأصل قد عرف في الأدب الفارسي صياغات مختلفة، هو أمر ثابت أيضاً، وقد عرض الدكتور هلال في الباب الثاني من كتابه صياغات الشعراء نظامي، وسعدي الشيرازي، وأمير خسرو الدهلوي، وعبد الرحمن الجامي(25)، وهي، باستثناء قصة عبد الرحمن الجامي، التي عرّبها الدكتور هلال نفسه(26)، صياغات لم تكن مترجمة إلى العربية.. ومن الملاحظ أن الدراسات المقارنة العربية اللاحقة التي تتعلق بموضوع ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي قد اعتمدت على عرض القصص الفارسية الذي قدّمه الدكتور هلال في كتابه. إلا أن من الملاحظ أيضاً أن المؤلف قد تجنب الخوض في مسألة أساسية من وجهة نظر دراسات التأثير والتأثر، ألا وهي مسألة السبل التي تم عبرها انتقال موضوع

مجنون ليلي إلى الشعراء الفرس الذين تأثروا به وأعادوا صياغته أدبياً. فقد قدّم الدكتور هلال في الفصل المعنون بـ "عوامل الصلات والتأثير بين الأدبين العربي والفارسي" معلومات تتعلق بالتطور اللغوي لإيران بعد الفتح العربي الإسلامي، وبظهور الشعوبية، وانتشار الفكر الصوفي في هذه البلاد، وقد أشار المؤلف ضمن هذا السياق إلى أن اعتناق الإيرانيين للإسلام "كان من أقوى العوامل التي أدت إلى نفوذ اللغة العربية وثقافتها إلى صميم إيران، ونتج عنه ما أحكم صلات الإيرانيين في أدبهم ولغتهم بعد الفتح بلغة القرآن وأدبه" (27). ومهم أيضاً ما ذهب إليه الدكتور هلال من أن تأثر الفارسية بالعربية قد "سهّل التبادل بين اللغتين في الأفكار والموضوعات التي عولجت فيهما كليهما، وانتهى إلى توحيد كثير من مظاهر الثقافتين العلمية والأدبية" (28). إن هذا كله مهم، ولكنه لا يبين لنا بدقة كيف استقبل الشعراء الفرس الذين أبدعوا قصصاً حول موضوع ليلي والمجنون الأصل العربي لتلك المادة الأدبية. هل تمّ ذلك عن طريق ترجمة المصادر العربية المتعلقة بهذا الموضوع إلى اللغة الفارسية؟ أم كان الشعراء الفرس الذين أعادوا صياغة قصة مجنون ليلي بلغتهم وأساليبهم الأدبية مجيدين للغة العربية بصورة مكنتهم من الإطلاع على تلك المصادر بلغتها الأصلية؟ إنها أسئلة لم يقدّم الدكتور هلال إجابة محدّدة عنها، بل بقيت إجابته في إطار عموميات لا يمكن أن تكون موضع خلاف.

وقف الدكتور هلال القسم الأخير من كتابه على تحليل أوجه التشابه والاختلاف بين قصة ليلي والمجنون العربية وبين الصياغات الشعرية الفارسية لتلك المادة، فأفاض في عرض المضامين الصوفية لتلك الصياغات بصفحتها خصيصتها الرئيسية.

وبذلك حصر المؤلف المقارنة في الجانب المضموني، واستبعد الجوانب الفنية والجمالية من المقارنة، وذلك انسجاماً مع مفهوم الأدب المقارن الذي يتبناه، وهو مفهوم يرى أن تلك الجوانب من اختصاص الناقد الأدبي وليست من اختصاص عالم الأدب المقارن.

إلا أن الجانب الذي وقف الدكتور هلال دراسته عليه، أي علاقة الحب العذري بالحب الصوفي، هو جانب واحد من جوانب علاقة قصص مجنون ليلي الفارسية بقصة مجنون ليلي العربية. وهو بلا شك جانب هام، يدل على أن المواضيع الأدبية لا تنتقل من آدابها الأصلية إلى آداب أخرى دون أن يطرأ عليها تغيير أو تعديل، بل تصطبغ بالوان الآداب والثقافات التي تنتقل إليها. إلا

أن الأهم من ذلك هو أن نعرف ما جرى للمادة الأدبية، أي لقصة ليلي والمجنون العربية في هذه الحالة، على الصعيد الفني والجمالي، عندما هاجرت من أدبها الأصلي إلى أدب آخر هو الأدب الفارسي.

فقد اتكأ الشعراء الفرس إلى مادة مجنون ليلي العربية، واستلهموها منظومات شعرية ضخمة، وفقاً لتقاليد أدبية فارسية، هي تقاليد الملاحم الشعرية الطويلة، وأبدعوا قصصاً شعرية لا تقارن بتلك الأخبار والأشعار العربية المتواضعة شكلاً ومضموناً التي تنسب إلى (قيس بن الملوّح) أو مجنون ليلي. إن المقارنة الفنية الجمالية قميّة بأن توضح لنا ما بين الصياغة الشعرية العربية الأصلية وبين الصياغات الشعرية الفارسية لموضوع مجنون ليلي من تشابه واختلاف، وبأن نعرف القراء العرب ببعض جوانب التشابه والاختلاف بين التقاليد الأدبية العربية والفارسية بصورة عامّة. إلا أن مقارنة كهذه تتطلب من المقارن مفهوماً آخر للأدب المقارن، لم يتوافر لدى الدكتور محمد غنيمي هلال، بل توافر لدى بعض ممثلي جيل جديد من المقارنين العرب، كالدكاترة بديع محمد جمعة، وإبراهيم عبد الرحمن محمد، ومحمد السعيد جمال الدين(29).

ومن الأمور اللافتة للانتباه أن الدكتور هلال قد خصص فصلاً من كتابه لمسرحية أحمد شوقي "مجنون ليلي". ترى هل يدخل في مضمار الأدب المقارن دراسة تأثر عمل أدبي عربي حديث بمادة من الأدب العربي القديم؟ أليس الأدب المقارن علماً يدرس الظواهر الأدبية التي تتجاوز أدباً قومياً إلى أدب قومي آخر أو إلى عدّة آداب قومية أخرى؟ من المؤكد أن أمراً كهذا لا يمكن أن يفوت مقارناً عنيداً كالـدكتور هلال، الذي يفاجئ قارئه بافتراض أن لمسرحية "مجنون ليلي" علاقة بقصص مجنون ليلي الفارسية، وهي علاقة تأثر تمت عن طريق حلقة وسيطة تتمثل في الأدبين الفرنسي والتركي، اللذين كان شوقي مطلعاً عليهما.

يقول الدكتور هلال بهذا الخصوص: "فشوقي في اختياره موضوع مسرحيته تأثر بالأدب الفارسي عن طريق الأدب التركي، ومن المرجح أن يكون قد أطلع على ما كتب عن مجنون ليلي باللغة الفرنسية تلخيصاً لنصوص فارسية"(30). قد يستغرب المرء أن تصدر تكهّنات كهذه عن مقارن ما انفك يؤكد أن التأثير يجب أن يُدرس بصورة تاريخية ووضعية مدعّمة بالوثائق والأدلة(31)، بينما يتحدث في دراسته التطبيقية "ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي بعبارات" ونعتقد أن "و"لعل" و "من المرجح أن"، مما يدل

على صعوبة التقيّد بالمنهج التاريخي الوضعي في البحث المقارن. إلا أن الأهم من ذلك هو أن الدكتور هلال يسوق في كتابه بعض الحجج التي تدعم فرضيته القائلة بتأثر شوقي بالصياغات الفارسية لقصة "مجنون ليلى"، ومنها أن شوقياً قد جعل ليلى في مسرحيته تبقى عذراء بعد زواجها من ورد، وهذه فكرة "موجودة في جميع القصص الفارسية، ويطيل فيها شعراء الفرس" (32)، بينما لا يجد المرء أصلاً لها في المصادر العربية، الأمر الذي يرجعه الدكتور هلال إلى تأثر شوقي بالأدب الفارسي. ويلاحظ الدكتور هلال في هذا السياق أن شوقياً قد استفاد من هذه المسألة في تصوير نفسيات أشخاص مسرحيته وتطور حوادثها. فقد مكّنه من أن يجعل من (ورد) رجلاً نبيلًا، أبقى ليلى على عصمته، ولكنه لم يعاشرها جنسياً احتراماً لحبها، فاستثار بذلك عطف المتلقي. وبهذا الخصوص يرى الدكتور هلال أن أحمد شوقي "لم يتجاوز في فكرته هذه حدود التاريخ، إذ اقتبسها مما هو مروي من أخبار قيس في القصص الفارسية والتركية". (33).

ومع أن هذه الفرضية معقولة، فإنها تفتقر إلى دليل موثق يثبت صحتها، وفقاً للمنهج التاريخي الوضعي في الأدب المقارن الذي تبناه الدكتور هلال. كذلك فإن هذه الفرضية لا تلغي فرضية أخرى، ألا وهي أن يكون شوقي قد بنى شخصية (ورد) على هذا الشكل لأسباب فنية وفكرية خاصة به، وليس بوحى من تأثره بقصص مجنون ليلى الفارسية والتركية. إلا أن الأهم من ذلك كله هو أن أحمد شوقي قد اختار لموضوعه جنساً أدبياً ليس له تقاليد عريقة في الآداب الشرقية الثلاثة: العربي والفارسي والتركي، ألا وهو المسرحية، وهذا أمر لا يمكن إرجاعه إلى تأثر شوقي بالأدبين الآخرين، بل إلى تأثره بالآداب الأوروبية. ومن الملاحظ أيضاً أن هذا الشاعر لم يصف على موضوع مسرحيته صبغة صوفية، كما فعل زملاؤه الفرس، لأنه كان في منأى عن التفكير الصوفي. إن "مجنون ليلى" هي مسرحية الإخلاص في الحب والتضحية في سبيله حتى بالروح، وليست مسرحية التوحد مع الذات الإلهية والتفاني فيها. إلا أننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نستبعد أن يكون شوقي قد أطلع على بعض قصص "مجنون ليلى" الفارسية، عبر لغة وسيطة، كالفرنسية أو التركية، وأن يكون ذلك قد شكّل رافداً من الروافد الإبداعية، التي أضيفت إلى التيار الأصلي أو الرئيسي، ألا وهو إطلاع الشاعر على قصة ليلى والمجنون من مصادر العربية. (34)

وعلى أية حال فإلى الدكتور محمد غنيمي هلال يرجع الفضل في إثارة

مسألة المؤثرات الفارسية في مسرحية شوقي، أي في عمل أدبي لا يتوقع المرء أن ينطوي على مؤثرات كهذه، لأن موضوعه موضوع عربي في الأصل، ومن الجدير بالإشارة في هذا السياق أن المقارنين العرب اللاحقين، الذين تطرقوا إلى هذه المسألة، كالأستاذين محمد بديع جمعة ومحمد السعيد جمال الدين (35)، قد أخذوا بوجهة نظر الدكتور هلال، مما جعل تأثير شوقي المفترض بقصص ليلي والمجنون الفارسية يبدو وكأنه أمر تم إثباته. ومهما يكن من أمر فإن ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي" للدكتور محمد غنيمي هلال هي أشمل دراسة مقارنة عربية حول هذه المسألة، التي تحولت إلى موضوع يعالج في معظم الدراسات المقارنة العربية التي تدور حول العلاقات الأدبية العربية الفارسية.

ومن المقارنين العرب الذين كتبوا في هذه الموضوع الدكاترة عبد السلام كفاي وطه ندا ومحمد بديع جمعة وإبراهيم عبد الرحمن محمد ومحمد السعيد جمال الدين. لقد اتكأ أولئك المقارنون على دراسة الدكتور هلال إلى حد كبير، وإن كان بعضهم قد نحا في معالجة الموضوع منحى يختلف عن منحى الدكتور هلال. وهكذا أضحي موضوع ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، بفضل الدكتور هلال، موضوعاً يكثر طرحه في الدراسات المقارنة العربية المتعلقة بهذين الأدبين. وهذا ينطبق على مواضيع أخرى اهتم بها الدكتور هلال وعالجها في مؤلفاته المقارنة، كموضوعي "كليلة ودمنة" والمقامة في الأدبين العربي والفارسي. وعموماً يمكن القول إن هذا المقارن قد أرسى أسس دراسة العلاقات الأدبية العربية الفارسية من الناحيتين المنهجية والموضوعاتية.

إلا أن ما أنجزه الدكتور هلال على هذا الصعيد كان محكوماً بفهمه للأدب المقارن كعلم يدرس علاقات التأثير والتأثر بين الآداب القومية. وقد أدى ذلك الفهم إلى نتيجتين، أولاهما حصر الدراسة المقارنة في الجانب التاريخي الذي يمكن إرجاعه إلى علاقات تأثير وتأثر، والإحجام عن القيام بمقارنات فنية وجمالية بمنأى عن تلك العلاقات.

أما النتيجة الثانية فهي اقتصار المقارنة على المراحل القديمة من تاريخ الأدبين العربي والفارسي، لأنها مراحل حفلت بعلاقات تأثير وتأثر، بينما خلت المراحل الحديثة من تلك العلاقات، نتيجة دخول الأدبين في علاقات مثاقفة كثيفة مع الآداب الغربية، وانحسار علاقة كل منهما بالآخر. ولذلك استبعد الدكتور هلال الأدبين الحديثين العربي والفارسي من الدرس المقارن. ولو كان مطلعاً

على مفهومات الأدب المقارن الجديد، كالمفهوم النقدي (الأمريكي)، والمفهوم المادي الجدلي (السلافي)، والمفهوم المابعد كولونيالي (إدوارد سعيد) لما أخرج المراحل الحديثة من تاريخ الأدبين العربي والفارسي من دائرة المقارنة.

فمقارنة الأدب العربي الحديث بالأدب الفارسي الحديث لا تقل أهمية وجدوى عن مقارنة المراحل القديمة من تاريخ هذين الأدبين، لا بل إن تلك المقارنة ضرورية جداً لفتح آفاق الحوار والتعاون بين الأدباء العرب والإيرانيين في الحاضر والمستقبل.

فعلاقة العرب بالإيرانيين في المضمار الأدبي لا يجوز أن تبقى حبيسة الماضي، بل لا بد من أن تستمر وتتعمق في الحاضر والمستقبل أيضاً. إن الأدب ميدان حيوي من ميادين حوار الثقافات والشعوب، ولا أظن أن العرب والإيرانيين بحاجة لأن يتحاوروا عبر الأدب، حول ماضيهم فحسب، بل هناك حاجة ماسة لأن يتحاوروا حول حاضريهم ومستقبلهم أيضاً، وهو حوار للمقارنين، من عرب وإيرانيين وغيرهم، دور أساسي فيه.



■ الهوامش والإحالات

- 1- را. د. علي عشري زايد "رائد الدراسات الأدبية المقارنة في العالم العربي"، وهو بحث منشور ضمن كتاب: محمد غنيمي هلال ناقدًا ورائدًا في دراسة الأدب المقارن، إعداد قسم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، دار الفكر العربي، 1996، ص 142-182.
- 2- م. ن. ص 178.
- 3- صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1953، ثم شهد فيما بعد طبعين آخرين، زود المؤلف كلا منهما بمقدمة، را. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، بيروت، دار العودة، 1987.
- 4- را. محمد غنيمي هلال: ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي- دراسات نقد ومقارنة في الحب العنري والحب الصوفي، بيروت، دار العودة، 1980.
- 5- را. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص 11-13.
- 6- را. كتابنا: الأدب المقارن مدخل نظري ودراسات تطبيقية، حمص، منشورات جامعة البعث، 1992، الفصول: الثالث والرابع والخامس التي تتطوي على عرض نظري وأمثلة تطبيقية تتعلق بالمنهج الاستقبالي في الأدب المقارن.
- 7- را. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص 183-195.
- 8- م. ن. ص 196-200.
- 9- م. ن. ص 261 وما يتبعها.
- 10- م. ن. ص 267-270.

- 11- م. ن. ص 125 وما يتبعها.
- 12- را. محمد غنيمي هلال، م. م. س. (هـ: 4).
- 13- م. ن. ص 5.
- 14- صدرت الطبعة الأولى من هذا المؤلف. سنة 1960 (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية).
أما الطبعة الثانية فقد صدرت دون تاريخ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية)، را. د.
علي عشري زايد، م. م. س. ص 177.
- 15- لمزيد من المعلومات راجع كتابنا: الأدب المقارن - مشكلات وآفاق، دمشق، منشورات
اتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 42-51.
- 16- محمد غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 4)، ص 6.
- 17- م. ن. ص 207.
- 18- م. ن. ص 208.
- 19- إنها مقولة يرجع الفضل في بلورتها إلى المقارن الروسي فيكتور جبرمونسكي. راجع
بهذا الخصوص: التيارات الأدبية بوصفها ظاهرة دولية. تر. د. غسان مرتضى، مجلة
(الأدب الأجنبية)، دمشق، العدد 83، صيف 1995، ص 137-174.
- 20- محمد غنيمي هلال، م. م. س. (هـ: 4)، ص 233.
- 21- م. ن. ص 241 وما يتبعها.
- 22- م. ن. ص 207-253.
- 23- بهذا الخصوص راجع كتابنا: الأدب المقارن - مدخل نظري ودراسات تطبيقية، حمص،
منشورات جامعة البعث، 1992، ص 433 وما يتبعها..
- 24- را. م. غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 4)، ص 39-74.
- 25- م. ن. ص 89-144.
- 26- را. عبد الرحمن الجامي: ليلى والمجنون. ترجمة د. محمد غنيمي هلال، القاهرة، دار
نهضة مصر، ط 2، د. ت.
- 27- محمد غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 4)، ص 148.
- 28- م. ن. ص 150.
- 29- را. د. بديع محمد جمعة: دراسات في الأدب المقارن، ط 2، بيروت، دار النهضة
العربية، 1980، ص 291-322؛ د. إبراهيم عبد الرحمن محمد: الأدب المقارن بين
النظرية والتطبيق ط 2، القاهرة، مكتبة الشباب، د. ت، ص 211-249؛ د. محمد
السعيد جمال الدين: الأدب المقارن، دراسة تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي،
القاهرة، دار ثابت، 1989، ص 209-274.
- 30- محمد غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 4)، ص 84.
- 31- را. محمد غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 3)، ص 18.
- 32- را. محمد غنيمي هلال: م. م. س. (هـ: 4)، ص 84.
- 33- م. ن. ص 87.
- 34- راجع بهذا الخصوص بديع محمد جمعة، م. م. س. (هـ: 29)، ص 336-341.
- 35- را. م. ن. ص 342-345؛ محمد السعيد جمال الدين: م. م. س. (هـ: 29)، ص 274.



دراسات الدكتور عبد السلام كفاقي

في الأدب الفارسي

أ.د. ممدوح أبو الوي

إنّ العلاقات الأدبية بين الشعبين الصديقين العربي والإيراني علاقة قديمة ومتينة، ولقد درس هذا الموضوع بشكل واسع الدكتور محمد غنيمي هلال في كتاب "الأدب المقارن" وتابع هذا الجهد الكبير الدكتور عبد السلام كفاقي في كتابه "في الأدب المقارن" ويشير الدكتور كفاقي في كتابه الآنف الذكر إلى أنّ العرب كانوا "يرتحلون للتجارة صيفاً وشتاءً ويتأثرون بجيرانهم في مختلف نواحي الحياة، لقد عرفوا الفرس، وانتقلت إليهم ألوان من ثقافتهم.. وانتقلت بعض الألفاظ الفارسية إلى اللغة العربية، وظهرت في شعر كبار الشعراء، وكان الأعشى من أشهر من استخدموا في شعرهم كلمات فارسية،..." (1) ..

ولا بأس من الإشارة إلى أن هناك كتاباً كثيرين ندرّسهم في مدارسنا ونفتخر بهم هم من أصل فارسي مثل عبد الله بن المقفع والشاعر بشار بن برد وغيرهما كثير. تحدث الدكتور عبد السلام كفاقي في كتابه الآنف الذكر عن ترجمة عبد الله بن المقفع لكتاب "كليلة ودمنة" عن اللغة الفارسية إلى اللغة العربية.

1- ترجمة كتاب "كليلة ودمنة":

ترجمه ابن المقفع حوالي 750م، ألف كتاب "كليلة ودمنة" باللغة

* - (كلية الآداب - جامعة البعث - حمص)

السنسكربتية الفيلسوف الهندي بيدبا وقدمه هدية لملك الهند بشليم الذي حكم الهند بعد مرور فترة من فتح الاسكندر المكدوني لها، وكان ظالماً ومستبداً، فألف الحكيم بيدبا الكتاب من أجل إقناعه بالابتعاد عن الظلم والاستبداد، وبهدف إسداء النصيحة الأخلاقية. والكتاب مجموعة من الأمثال على السنة الحيوانات.

وقام الطبيب الفارسي برزوية بنقل الكتاب من بلاد الهند وساهم بترجمته من السنسكريتية إلى الفارسية في عهد كسرى أنوشروان ووزيره بزرجمهر، الذي ترجم الكتاب في القرن السادس الميلادي، وأضاف بعض الأشياء إليه.

وقام عبد الله بن المقفع وهو فارسي الأصل في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور بترجمته من الفارسية إلى العربية وأضاف إليه بعض الأشياء، وكان هدف عبد الله بن المقفع من ترجمة "كليلة ودمنة" تقديم النصيحة للمنصور للكف عن ظلم العباد، فأراد ابن المقفع من كتابه الإصلاح الاجتماعي، والتوجيه السياسي، والنصح الأخلاقي. ولكنه نفسه لم ينج من الظلم فقتله الخليفة.

ولقد حدث أن أعيدت ترجمة كتاب "كليلة ودمنة" إلى اللغة الفارسية عن النص العربي، لضياح الترجمة الفارسية وهو الأمر نفسه الذي حدث لبعض النصوص الإغريقية وكانت لغة عبد الله ابن المقفع جميلة بعيدة عن الابتذال وتمت الترجمة، كما هو معروف عن لغة وسيطة، لأن الكتاب بالأصل كتب باللغة الهندية القديمة، وليس باللغة الفارسية.

وجرت على الكتاب بعض التعديلات قام بها الطبيب الفارسي بروزية أثناء الترجمة إلى الفارسية وكذلك أضاف الوزير الفارسي بزرجمهر بعض الأشياء إلى الكتاب مثل ما يخص بعثة برزوية إلى بلاد الهند، وأثناء الترجمة من الفارسية إلى العربية أضاف عبد الله بن المقفع بعض الأشياء، ولقد أشار إلى هذه الأمور فاروق سعد في مقدمته لكتاب كليلة ودمنة (2).

2- ويرى الدكتور عبد السلام كفاقي أن "أساطير الفرس بدأت تصل إلى الجزيرة العربية منذ العصر الجاهلي" (3) وكذلك فإن الشعراء الإيرانيين تأثروا بالأدب العربي، كتب عن هذا الموضوع الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه "الأدب المقارن" وفي كتابه "الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية" الذي صدر في القاهرة، وأشاد به الدكتور عبد السلام كفاقي، الذي تابع دراسة هذا الموضوع وكتب عن شاعر إيراني كبير وهو الشاعر نظامي الذي ولد حوالي عام 530هـ وتوفي في أوائل القرن السابع الهجري في أنريجان الموافق لـ القرن الثالث عشر الميلادي، وترك لنا نظامي قصة بعنوان "ليلي والمجنون"

ونظم نظامي في هذه القصة 4700 بيت خلال أربعة أشهر، لقد أحب قيس بن الملوّح العامري ليلي، إلا أنّ أهلها منعه من الزواج منها، فهام في البادية، وعاش للعاطفة والمعاناة، والجنون هنا هو الخروج من سلطان العقل إلى سلطان القلب.

ينشأ الحب بين قيس وليلي منذ صباها الباكر، ويتغزل قيس بليلي ولذلك يمنعه أهلها من الزواج بها. لأنّ العادات العربية آنذاك كانت تقضي بالآلا تتزوج الفتاة من فتى تغزل بها، فتثور الأسرة لكرامتها، تتصدى للعاشق، وتقاومه وتمنعه من الزواج بفتاته.

ومن شخصيات القصة أبو ليلي وهو عم قيس، يمثل القسوة، ويبقى على قسوته حتى يموت العاشقان، ومنها أبو قيس وهو الأب العطوف الذي يفعل كل ما بوسعه ليخفف آلام ابنه ويتبعه في الفلوات.

وهناك شخصية الأمير نوفل، الذي لقي قيساً وحاول مساعدته، إلا أنّ مساعيه لم تكل بالنجاح. وتصور القصة حياة قيس في البادية بين الوحوش والغزلان ويرى الدكتور عبد السلام كفاي أنّ تصوير الشاعر الفارسي نظامي لهذه القصة لا يختلف كثيراً عن المادة القصصية العربية الأصلية.

تبدأ قصة نظامي أنّ ملكاً من ملوك العرب لم يرزق ولداً فدعا ربه أن يرزقه طفلاً، وكان أن تحقق حلم الملك العربي، فرزق طفلاً سماه قيساً الذي فيما بعد أحب ليلي، لكنّ أباه رفض زواجه منها، فأخذه والده إلى الكعبة ودعا ربه لكي ينسى ابنه ليلي، إلا أنّ قيساً طلب أن يزيده ربه حباً لليلي.

ويشكو أهل ليلي المجنون إلى الخليفة فيبيع دمه، وكانت ليلي أيضاً تبادله الحبّ وتنظم الشعر وترسله وتبعث به إليه في الخفاء، وذات يوم خرجت ليلي إلى البستان ويصف الشاعر جمال البستان، إلا أنّ صحراء نجد لم تكن تعرف آنذاك مثل هذا النوع من البساتين الجميلة، وطلب يد ليلي من أبيها فتى من بني أسد إلا أنّ والدها استمهله بعض الوقت، حتى تشفى من مرض ألمّ بها، وحسب رواية الشاعر الفارسي نظامي، يلجأ الأمير نوفل إلى الحرب لإرغام قوم ليلي على قبول قيس، علماً أنّ الرواية العربية لا تتضمن وقوع معركة بين الأمير نوفل وأهل ليلي، لكنّ رواية الشاعر نظامي تصور هذه المعركة، ويتغلب الأمير نوفل على أهل ليلي إلا أنّ والدها يرفض زواج ابنته من قيس، ويهدد بقتلها، مؤثراً موتها على زواجها من قيس، ولذلك ينسحب الأمير نوفل. ويبقى قيس هائماً على وجهه في الصحراء، وتنشأ صداقة بينه وبين غزال، كان قيس قد

خلصه من يد صياد، ويشبه جمال ليلي بجمال الغزال وهو تشبيه مألوف في الشعر العربي.

ففي الأصل العربي يقول قيس مخاطباً الغزال:
فعيناك عيناها وجيدك جيدها خلا أن عظم الساق منك دقيق

أما مناجاة الغراب عند نظامي فهي مختلفة عن الأصل العربي، فقيس يتمنى للغراب سوء لأنه قال السوء، ورسول الفراق.

يتزوج ابن سلام، وتعيش ليلي معه عذراء، وتطول إقامة قيس في الصحراء، ويزوره أبوه، ويعود حزينا إلى بيته ويلقى نهايته.

وفي صباح أحد الأيام وصلت رسالة من ليلي إلى قيس، حيث تمدحه لوفائه، وتحدثت عن وفاتها، فهي معه بروحها وإن كان الجسد بعيداً.

وجاء خال قيس يتفقد حال ابن أخته، فوجده يأكل العشب ولما قدم إليه من لذيذ الطعام، رفضه قيس، وزارته أمه في الصحراء، وطلبت منه العودة إلى دياره إلا أنه لم يلب الطلب، وقبل قدمها وعادت أمه إلى بيتها وسرعان ما مرضت وماتت.

واشتاقت ليلي إلى قيس، وعرفت من شيخ مكانه وساعدها الشيخ في الوصول إليه، ويلتقي الحبيبان في واحة صغيرة يظللها النخيل، ثم يفترقان، فيأخذ قيس طريق الصحراء، وتعود ليلي إلى خيمتها.

وذاعت أخبار قيس في الدنيا، وجاء فتى من بغداد هو سلام البغدادي وزار قيساً، إلا أن هذا الموضوع لا أثر له في الأصول العربية.

وتلاحقت الأحداث، بعد ذلك يموت ابن سلام زوج ليلي، وهنا يترك لنا الشاعر الإيراني الكبير نظامي مجموعة من الأبيات يعبر فيها عن فلسفته الحياتية. وعاشت ليلي بعد ذلك عامين في بيتها لا يراها أحد ولا ترى أحداً. وبعد ذلك تموت، ويعلم قيس بموتها ويحزن حزناً شديداً ويزور قبرها ويموت عليه. ويرى بعض النقاد أن هناك شبهاً بين قصة قيس وليلي ومسرحية شكسبير 1564-1616 "روميو وجوليت".

وفي القرن السابع الهجري الموافق للثالث عشر الميلادي الذي توفي الشاعر الإيراني الكبير نظامي في أوائله ترجم الفتح بن علي البنداري، ملحمة الفردوسي الشاهنامة إلى العربية نثراً والتي نظمها الفردوسي في أواخر القرن الرابع الهجري.

وتشير الشاهنامه للفردوسي إلى كتاب "كليلة ودمنة" الذي ترجمه ابن المقفع. وقام الدكتور عبد الوهاب عزام - المدرس بالجامعة المصرية بإكمال ترجمة الشاهنامه وتصحيحها وعلق عليها وكتب مقدمة لها عام 1932.

3- مؤثرات عربية في الشعر الفارسي !:

كتب الفرس بالأبجدية العربية، وكانت هذه خطوة كبيرة قربت بين اللغتين، واتخذ الفرس أوزان الشعر العربي إلا أنهم عدلوا في هذه الأوزان، ولكن الأساس بقي عربياً، فالشاهنامه مثلاً منظومة في البحر المتقارب. واحتوت اللغة الفارسية على عدد كبير من المفردات العربية لدرجة أن بعض الشعراء استخدموا في قصائدهم مفردات عربية، تضارع في عددها المفردات الفارسية. ولا تزال اللغة العربية تحتل مكانة مرموقة في إيران، فهي من اللغات المقررة في برامج التعليم الإيرانية. ويتقن كثير من المتقنين الإيرانيين اللغة العربية.

وخلاصة القول إن الشعر الفارسي متأثر بالشعر العربي، فالبحور عربية، والصياغة الفنية عربية إلى حد كبير، وتأثر شعراؤهم بفحول شعرائنا، من أمثال المتنبي والبحتري وأبي تمام والمعري. ولكن للشعر الفارسي ميزة خاصة وهي أنه عرف الجنس الملحمي والشعر القصصي فلا توجد في الأدب العربي قصيدة ضخمة مثل الشاهنامه ملحمة الفردوسي التي تصور تراث أمة وحضارة إيران تصويراً رائعاً وتقدم كثيراً من المعلومات عن فلسفتها وحكمتها وفكرها، ويبلغ طول الشاهنامه أكثر من خمسين ألف بيت وبالتالي فإن حجمها يفوق حجم "إلياذة" هوميروس الإغريقي. وهي تحتل مكانة مرموقة بين روائع الأدب العالمي، وتركت آثارها في الآداب العالمية.

4- قصة يوسف وزليخا :

كتب عنها الدكتور عبد السلام كفاقي في كتابه "في الأدب المقارن" لقد كتب هذه القصة الفردوسي وهو نفسه الذي نظم ملحمة الشاهنامه. ويرى أن من الضروري الكتابة عن المواضيع الدينية، "فقد حل نور الهداية عندي محل الظلام"، على حد قوله، وهذه القصة كما يقول الفردوسي ليست من كلام القدماء، بل إنها من قول صادق مبارك، فهو كلام الخالق المقتدر. ويبدأ الفردوسي كلامه بالحديث عن مولد يعقوب. ولا بأس من الإشارة إلى أن الشعراء الإيرانيين كتبوا عن هذا الموضوع قبل الفردوسي إلا أن قصصهم التي

تناولت موضوع يوسف وزليخا لم تصلنا، مع أن الفردوسي يتحدث عن بعضهم، فيبدو أنه قرأهم، وبعد ذلك فقدت قصائدهم.

والقصة كما هو معروف، ذات أصل ديني. فلقد وردت في القرآن الكريم ومن القرآن الكريم استمد الفردوسي مادته، وليس من غيره، مع أن مضمون قصة يوسف قد ورد في التوراة، إلا أن الفردوسي لم يطلع على التوراة، وإنما قرأ القرآن الكريم، ويرى البعض أن يوسف كان جميل الطلعة كالقمر ليلة البدر، فكان حسنه كضوء النهار، وإذا تكلم رأيت شعاع النور يشرق من بين ثناياه، لا يستطيع أحد وصف جمال يوسف وجاء في سورة يوسف، الآية الرابعة "إذ قال يوسف لأبيه، يا أبت، إني رأيت أحد عشر كوكبا، والشمس والقمر، رأيتهم لي ساجدين" ورأى يوسف هذه الرؤيا ليلة الجمعة، وأخبر يوسف رؤياه لوالده يعقوب، وسمعت امرأة يعقوب الحديث، فقال لها يعقوب: اكتمي ما قاله يوسف، ولا تخبري أولادي بذلك. إلا أنها أخبرتهم بالرؤيا، فانتفخت أوداجهم، وأقشعرت جلودهم غضبا على يوسف، ثم قالوا: إن ابن راحيل يريد أن يملك علينا، فيقول: أنا سيدكم وأنتم عبيدي، فحسدوه على ذلك.

ولذلك فكروا في وسيلة للتخلص منه وقال تعالى: "إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة، إن أبانا لفي ضلال مبين، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا، يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين، قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابة الجب يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فاعلين".

ولعل الذي اقترح إلقاء يوسف في غيابة الجب هو يهوذا، وكان الأخ الأكبر واسمه روبيل، هو الأكثر قسوة على يوسف، وحاول إخوة يوسف إقناع أبيهم بإرسال يوسف معهم، إلا أنه خاف أن يأكله الذئب وهم عنه غافلون.

قال تعالى: "قالوا يا أبانا ما لك لا تأمنا على يوسف، وإنا له لناصحون، أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وإنا له لحافظون، قال إني ليحزنني أن تذهبوا به وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون".

فعندما وصلوا البرية أظهروا العداوة ليوسف وضربوه فجعل يستغيث بهم وأخذوا زاده وأطعموه الكلاب، وطلب ماء فرفضوا إعطائه، وأرادوا قتله إلا أن يهوذا اقترح عليهم إلقاءه في الجب ويسمى جب الأحزان، وسخروا منه وقالوا له: ادع الشمس والقمر والأحد عشر كوكبا تساعدك وأرادوا مرة ثانية قتله فمنعهم يهوذا، ولكن ملائكة الله ساعدته وقدمت له الماء العذب والغذاء والثياب.

قال تعالى: "وجاؤوا أباهم عشاء يكون، قالوا يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب، وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وجاؤوا على قميصه بدم كذب، قال: بل سولت لكن أنفسكم أمراً فصبر جميل..."

وبكى يعقوب بكاءً شديداً، وقال: أروني قميصه، فأروه فعرف الحقيقة لأن القميص لم يكن ممزقاً، وهذا يعني أنهم كاذبون، فوقع يعقوب مغشياً عليه. فلما أفاق أخذ القميص وجعل يشمه ويضعه على وجهه وعينييه.

وعاد الأخوة في اليوم التالي إلى البرية وفكروا مرة أخرى بقتل يوسف إلا أن يهودا منعهم مهدداً بفضح أمرهم. وطالبهم والدهم بالذئب الذي افترس يوسف، فذهبوا إلى البرية واصطادوا ذئباً وحملوه إلى يعقوب، إلا أن الذئب تكلم وقال يعقوب لا وحق شيبتك يا نبي الله، ما أكلت لك ولداً، وإن لحومكم ودماءكم معشر الأنبياء لمحرمة علينا.

قال تعالى في سورتيه يوسف: "وجاء سيارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه، قال: يا بشرى هذا غلام.

وعثرت إحدى القوافل المسافرة على يوسف في البئر، وهنا يظهر أخوة يوسف، ويحصلون من أحد أفراد القافلة على ثمنه، وفي الطريق إلى مصر يتوقف يوسف عند قبر أمه ويناجيها، ويشكو لها مصابه، ويشتره عزيز مصر قبطير، ويوصي به امرأته: قال تعالى: "وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً".

وتعشقه المرأة، إذ كان زوجها ناقص الرجولة وتحاول إغراءه وإغواءه، ولقد عصمه الله من الوقوع في الإثم، واتهمته المرأة بمحاولاته الاعتداء عليها، فشهد أهلها على براءته، ومع هذا يدخل يوسف السجن، ويفسر هناك أحلام رفاقه، ويعرف الملك بمقدرته على تأويل الرؤى، فيقر به منه، ويجعله أميناً على خزائن الأرض، فيدير أمر مصر في سنوات القحط، قال تعالى في سورة يوسف: "وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث، والله غالب على أمره، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً".

ويسوق القحط عليه أخوته، الذين جاؤوا من أرض كنعان إلى مصر يشترون القمح، ويطلب إليهم يوسف إحضار شقيقه، وكان أبوه قد احتجزه لكي لا يتعرض لما تعرض إليه يوسف، ويأتي أخوه، وهنا يدبر يوسف مكيدة، وهي

أن يضيع وعاء ثميناً، كان يشرب فيه الملك، في أمتعة أخيه، ويتهمهم بالسرقة ويحتجز أخاه عنده. ويعلم يعقوب ويبيكي على يوسف وأخيه، ويتوجه يعقوب وأولاده وأمهم إلى مصر، وأكرمهم يوسف هناك وعزل الملك قطفير، وجعل يوسف مكانه وزوجته زليخا امرأة قطفير، فوجدها يوسف عذراء لأن زوجها كان عنيباً.

وقد التزم الفردوسي بترتيب القصة، كما وردت في القرآن الكريم فبدأ قصيدته بالحديث عن الله وقدرته، ثم مدح الرسول، ومدح الملك الذي قدم له القصيدة، ثم يمدح الإنسان بوجه عام، وبعد ذلك يتحدث عن سبب نزول سورة يوسف.

وفي ختام القصة بصور الفردوسي تحول حب زليخا من حب لزوجها يوسف إلى حب لله تعالى وقالت ليوسف يا يوسف إنما كنت أحببك قبل أن أعرفه، أي قبل أن تتجه بقلبها نحو الله.

قصة يوسف وزليخا لعبد الرحمن الجامي:

يقول الدكتور عبد السلام كفاقي "إذا كانت منظومة الفردوسي حول يوسف وزليخا قد ركزت اهتمامها بصورة أساسية حول يوسف، فإن الجامي هو الذي تناول هذه القصة تناولاً فنياً، بطريقة جعلت يوسف وزليخا يتقاسمان بطولة القصة" (4).

وحذف الشاعر عبد الرحمن الجامي كثيراً من تفاصيل حياة يوسف التي جاء بها الفردوسي، واهتم كثيراً بشخصية زليخا، والمادة التي جاء بها عن زليخا تكاد تكون كلها من وحي الشاعر.

ورأى الشاعر الجامي أن الحب الذي جمع زليخا بيوسف هو حب صوفي، ويرى الدكتور كفاقي أن قصة الجامي درة من درر الأدب الفارسي، ويؤمن الشاعر بوحدة الوجود، ويتحدث عن قصة خلق الكون، وعندما خلق الله الكون، خلق يوسف متوجاً بتاج الوقار، مرتدياً برداء الكرامة وأعطى الله ليوسف من الجمال ثلثين، وقسم بين العباد الثلث الباقي، وأعطاه العلم بتأويل الرؤيا.

وبعد ذلك يتحدث الشاعر عن زليخا ويرى أنها كانت ابنة ملك عظيم لبلاد المغرب، اسمه طيموس وكانت تربي يوسف في أحلامها، وشاءت الأقدار أن تتزوج قطفير عزيز مصر وكان ناقص الرجولة، وتشتري زليخا يوسف ويعمل لديها راعياً للأغنام، وتحن زليخا إلى وصال يوسف لكنه لا يستجيب لهواها

خوفاً من الله، وحرصاً على الوفاء لزوجها قطفير، ويحاول الهروب فتجذبه من قميصه من الخلف، وتعلن اتهامها له بمحاولة العدوان عليها، وأدخل يوسف السجن، وهنا تبرز موهبته في تأويل الأحلام، ويكرمه الملك ويموت قطفير زوج زليخا، وفي النهاية يتزوج يوسف زليخا، التي يتجاوز حبها الجمال الإنساني الذي يمثله يوسف إلى حب الجمال الإلهي ويموت يوسف وبعده تموت زليخا.

وبذلك فإن الدكتور عبد السلام كفاقي قدّم خدمة للقارئ العربي إذ عرفنا بإبداع نظامي والفردوسي وعبد الرحمن الجامي، وأجرى مقارنة بين الأدبين العربي والفارسي، ورأى أن كلا منهما قد ترك آثاره في الآخر، وبالتالي فإن الدكتور كفاقي قد قدم خدمة جليلة للقارئ العربي.



■ المصادر:

- 1- عبد السلام كفاقي "في الأدب المقارن"، بيروت، دار النهضة العربية، 1972- ص 264.
- 2- عبد الله بن المقفع، "كلیلة ودمنة" تقديم فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق 1979.
- 3- عبد السلام كفاقي "في الأدب المقارن" ص 287
- 4- المصدر نفسه ص 384-385.



الأدبان المعاصران العربي والفارسي

مقاربة في الظواهر المشتركة

الدكتور محمد علي آذرشب*

الحديث عن الأدب في أية أمة هو الحديث عن حياة تلك الأمة بكل ما في هذه الحياة من قوة وضعف، ومن مظاهر صحة أو مرض، ومن هزيمة وانتصار.

قصة العرب والإيرانيين في العصر الحديث تكاد تكون متشابهة في كثير من مقاطعها وانعطافاتهما. تبدأ من غزو عسكري لا يشبه ذلك الغزو الذي تعرضت له المنطقة من قبل على يد الصليبيين الأوائل أو الغز أو المغول، لأنه كان هذه المرة مجهزاً بمشروع حضاري متكامل فيه الفكر الفلسفي والعلمي والتطور التقني. وكان من المفروض بمنطق التاريخ أن يذوب العرب والإيرانيون في الفاتحين المنتصرين، وينهزموا أمامهم تماماً، بلغتهم وخطهم وفكرهم وأدبهم ودينهم وتقاليدهم، كما حدث للأمم المغلوبة على مر التاريخ، لكن الذي حدث أن انبثق لديهما بدل ذلك تشبث بالحياة والبقاء، ويعود ذلك إلى ما يستندان إليه من خلفية حضارية غنية بأفكارها وآدابها ومعتقداتها وتراثها. من هنا حدثت عودة إلى الماضي في عصوره الذهبية مع ظهوره إرادة التغيير... وبدأ من هنا ظهور الإشكالية التي لا تزال قائمة لديهما حتى اليوم متمثلة بالطموح إلى مشروع يجمع بين الأصالة والمعاصرة... بين الحفاظ على المخزون الحضاري الذي يعود إليه الفضل في الحياة والإرادة والهوية، وبين التطور العالمي الهائل في جميع المجالات.

وبسبب غياب المشروع المتكامل كان هناك تأرجح واضح في الأفكار

* - أستاذ في جامعة طهران، عضو اتحاد الأدباء والكتاب العرب، مستشار ثقافي في دمشق.

والآراء تجاه قضايا التراث والمعاصرة، ويمكن اختصار الاتجاهات التي ظهرت في الفكر والأدب مع شيء من التسامح بثلاثة اتجاهات:

الأول: التمسك بالقديم وخاصة ما كان في عصوره الذهبية باعتباره أفضل عملية تستطيع أن تحافظ على الهوية والشخصية الحضارية، وتقينا من الذوبان في الآخر.

الثاني: يرى أن كل مشاكلنا في تمسكنا بالقديم، وإذا أردنا أن نحافظ على وجودنا فلا بد من قبول الحضارة الغربية بكل ما فيها من خير أو شر، إذ لا يمكن فصل أجزاء المشروع الحضاري، ولا بد من رفض كل ما يمت للقديم بصلة.

الثالث: يرى أن الحضارة الإسلامية طالما واجهت تيارات فكرية غريبة، وكان موقفها من هذه التيارات موقف الانتقاء والتفاعل الإيجابي. ونستطيع اليوم أن نقف على قاعدة من تراثنا، لنعامل مع الحضارة الغربية بشكل إيجابي فاعل... نأخذ منها ما نريد ونرفض ما لا نريد.

وشهدت الساحة الأدبية والفكرية نقاشاً حاداً بين التيارات الثلاثة بأساليب مختلفة، وكان الإشكال على الاتجاه الأول اتهامه بالجمود، وعلى الثاني رميه بالتغريب والهزيمة، والثالث كان أقوى حجة غير أن عملية الانتقاء ما كانت باليسيرة لأنها تتطلب وجوداً حضارياً على مستوى العصر، يستطيع أن يواجه التيارات الوافدة ويتفاعل معها إيجابياً، وإلا سوف يتحول التفاعل إلى انفعال.

فمن هذه القصة المشتركة بين الأدبين المعاصرين العربي والفارسي ساقف عند بعض المحطات التي تمثل جوانب من هذه القصة، مركزاً على الأدب الفارسي لعلم القارئ العربي بما في الأدب العربي المعاصر من نظائر لهذه المنعطقات.

■ رفض الواقع السلبي:

عدم الاستسلام للواقع المتردي الذي مُنيت به الأمة وأدى إلى هزيمتها ظاهرة مشهودة في الأدبين المعاصرين العربي والفارسي.

وتستند هذه الظاهرة إلى ما كان يستشعره إنسان هذه المنطقة الحضارية من تاريخ عريق مليء بالمفاخر. يقول علي أكبر دهخدا (1) [ولد سنة 1897]:

- 1- ای مردم آزاده کجایید کجایید آزادگی افسرد بیایید بیایید
2- در قصه و تاریخ جو آزاده بخوانید مقصود از آزاده شماست شماست
3- بی شبهه شما روشنی چشم جهایتید در چشمه خورشید شما نور وضایتید

ای:

- 1- ایها الأحرار أين أنتم؟ أين أنتم؟ فالحرية ذلت، هلموا هلموا.
2- إقرأوا القصص والتاريخ مثل قراءة الأحرار، والمقصود من الأحرار هو أنتم، أنتم بالذات.
3- أنتم دون شك ضياء عيون العالمين، وأنتم في عين الشمس نور وضياء.

- ويعتذر أديب الممالك الفراهاني (2) [ولد سنة 1880] أمجاد المسلمين،
وكانها جزء من أمجاد بني وطنه، فيقول:
1- در جین وختن ولوله از هیبت ما بود در مصر وعن غلظه از شوکت ما بود
2- در آندلس وروم عیان قدرت ما بود غرناطة واشبيلية در طاعت ما بود
3- صقلیه نهان در کف ودر رایت ما بود فرمان همایون قضا آیت ما بود
4- جاری به زمین و فاک و ثابت و ستار

ای:

- 1- كانت الصين والختن تضج من هيبتنا
وكانت مصر وعدن تعج من شوكتنا
2- وكانت الأندلس والروم عيانا فيها قدرتنا
وكانت غرناطة واشبيلية كلها في طاعتنا
3- وكانت صقلية النائية في كفنا ورايتنا
وكان أمر القضاء الحاكم آيتنا
4- جارية في الأرض والفلك الثابت والسيار
ولا يقصر الشاعر على ذكر الأمجاد، بل يلتفت إلى الواقع السيء،
فيقول:
1- افسوس كه اين مرزعه را آب گرفته دهقان مصیبت زده را خواب گرفته

- 2-خون دل ما رتک می ناب گرفته وز سوزش تب بیکرمان ناب گرفته
3-رخسار هنر گونه مهتاب گرفته چشمان خرد برده زخوناب گرفته
4- ثروت شده بی مایه وصحت شده بیمار

أي:

- 1-أسفاً لقد غمر الماء هذه المزرعة
وقد غطّ في النوم هذا الفلاح المنكوب
2-ومهجتنا اصطبغت بلون الشراب النقي
وانحنت قامتنا من حر الحمى
3-ووجه الفن أصبح كالليل المشوب ببصيص القمر
وعيون العقل أسدلت عليها ستائر حمراء
4-أصبحت الثروة غير ذات قيمة وأضحى الجسم سقيماً

* التفكير في العلاج:

لم يكن في الساحة مثل أعلى يُحتذى للتخلص من الوضع الفاسد، بل تراوحت وجهات النظر في العلاج بين الاستنهاض العسكري، والتغيير السياسي، والتحول الاجتماعي:

- يقول علي أكبر دهخدا بعد أبياته التي ذكرناها في دعوة أحرار إيران:
1-این روبه‌کان تا طمع از ملک ببرند يك بار دگر بنجه شيري بنمائيد
2-آندر كفتان جوكان، وين كوي به ميدان باجلدي و جالاکي زودش سربانيد
3-بس عقده كشويد به اعصار و كنون هم اين بسته كشانيد كه بس عقده كشانيد
4-منهيد ز كف تاجخ و شمشير ونه زوين بر حرب ووغانيد نه بر صلح و صفانيد

أي:

- 1-حتى ينقطع أمل هذه الثعالب من البلاد
مرة أخرى اظهروا مخالب الأسود
2-في أيديكم صولجان، وهذه الكرة في الميدان

فاضربوا الكرة بسرعة وبجلد وخفة

3- كثيرة هي العقد التي حُلّت بأيديكم في العصور
وهذه المستعصية حلّوها، فما أكثر ما فككتُم من عُقد

4- لاتضعوا أرضاً أنواع ما بيديكم من سلاح

ففي الحرب والوغي أنتم، لا في صلح وصفاء

ويرى محمد تقي بهار (3) أن الأوضاح نحتاج إلى جماعة مصلحة تشيع
في الوطن التربية والحرية والقانون، فيقول بعد أن يستعرض مفاخر إيران قبل
الإسلام وبعده:

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| 1- ایران بود آن چشمه صافی که بتدریج | بگرفتہ لجن تاملو وزیر ذقن را |
| 2- کو مرد دلیری که به بازوی توانا | بزاید از این چشمه کل لای و لجن را |
| 3- جز فرقه مصلح نکند دفع مفسد | آن فرقه که آزر م ندارد تو و من را |
| 4- بی تربیت آزادی و قانون نتوان داشت | (سغص) نتواند خوند نخونده (کلن) را |
| 5- بی نیروی قانون نرود کاری از پیش | جز بر سر آهن نتوان برد ترن را |
| 6- یارب تونگهبان دل اهل وطن باش | کامید به ایشان بود ایران کهن را |

أي:

- 1- ایران کانت عین صافیة، ثم بالتدریج
علاها العفن حتی الحلقوم وتحت الذقن
- 2- این الرجل الشجاع الذي بساعديه القويتين
يزيل عن هذه العين الأحوال والعفن
- 3- لا يستطيع دفع المفسد سوى جماعة مصلحة
جماعة ليس همّها أن تقول أنا وأنت
- 4- فبدون التربية والحرية والقانون لا يمكن أن يكون لنا شيء
لا يمكن بدونها أن نقرأ (سغص) ولا (کلن)
- 5- لا يمكن أن نفعل شيئاً دون قوة القانون
ولا يمكن تسيير القطار إلا على سكة الحديد

6- يارب كن حارس قلب أهل الوطن

فأمل إيران العريقة بهؤلاء

ويرى أديب الممالك في قصيدة أن المشكلة سياسية تتمثل بالتدخل الأجنبي الروسي والبريطاني، فالروس نقضوا العهود، وجاء البريطانيون ملوحين بالإنقاذ غير أن عهودهم أيضاً أبادت البلاد.. ويرى أن سبب هذا التدخل الأجنبي هو المسؤول من وزراء ونواب يبيعون الأوطان للأجنبي بثمن بخس، يقول:

- 1- طرف راست يار عريده جويين در طرف جب حريف عهد شکن را
- 2- شاهد روسي نخست از ره بيداد کرد حيله هاي سرّ وعلن را
- 3- آن سان رفتار کرد با تو که بروي هيچ نکردي خطا عقیده وطن را
- 4- ليک بت انگليس از در اخلاص آمد و وارونه کرد طرح سخن را
- 5- عهد بریتانیا نسیم صبا بود طرفه نسیمی که سوخت سرو و سمن را...
- 6- اي وزرا تاجند در کله ما راهنمایی کنید گرگ کهن را
- 7- اي وکلای تابه کی دهید به دشمن از ره جهل و هوس عروس وطن را

اي:

- 1- انظر إلى الجانب الأيمن حيث الرفيق المعربد
وإلى الجانب الأيسر حيث صاحب الناقض للعهد
- 2- واشهد أولاً الروس الذين سلکوا سبيل الظلم
ودبروا المكائد ماظهر منها وما بطن
- 3- وقد عاملك بهذا الشكل وأنت
لم تسئ فيه ظناً ولا فكراً
- 4- أما الصنم البريطاني فمن باب الإخلاص
جاء وقلب مشروع كلامه
- 5- كان عهد بريطانيا نسيم صبا
وهبة نسيم أحرقت الأخضر واليابس...
- 6- يا أيها الوزراء حثام في قطيعنا

تسوقون الذئاب المحترفة؟

7- أيها النواب إلى متى تسلمون العدو

عن جهل وهوى عروس الوطن؟

وبأسلوب ساخر يتحدث أشرف الدين الكيلاني (4) [ولد سنة 1870] عن الأوضاع السيئة، ويعزو كل هذه الأوضاع إلى غياب حرية الرأي وحرية القلم فيقول:

1 أي قلم بنداشتى هتكلمه دتشوريست نوره علم آمده، هرکس به عرفان مشتريست

2 تو نفهیدی که اوضاع جهان خرتو خريست خر همتست و عوض گريده بالان اي قلم

3- نيستي تو در ايران ويرن اي قلم

4 ليها لشاعر تو هم تو شعر گفتن لال بلش شعر يعني جه! برو حمل شورمل بلش

5 چشم بندی کن مین معركة نقل بلش حقه بلزي کن تو هم متند زندان اي قلم

6- نيستي تو در ايران ويرن اي قلم

أي:

1- أيها القلم أظننت أنه آن أوان المعرفة

وجاء عصر العلم، وأصبح الجميع زبائن العرفان؟!

2- ألم تفهم بأن أوضاع العالم حماراً في حمار (هرج ومرج)

فالحمار هو نفسه وإنما تغير سرجه أيها القلم!

3- لست حراً في إيران المخروبة أيها القلم

4- أيها الشاعر أنت أيضاً اسكت عن قول الشعر

ما هو الشعر؟ إذهب وكن حمالاً ورمالاً!

5- كن مهرجاً على المسرح وكن (حكواتياً)

كن مخادعاً وكن مثل الشطار أيها القلم

6- لست حراً في إيران المخروبة أيها القلم

■ إرادة التغيير:

وتصاعدت أمام التحديات الخارجية والداخلية إرادة التغيير وظهرت

الحركات الإصلاحية في المجتمع، والدعوة إلى التطوير في الأدب.

يقول أديب الممالك معبراً عن هذه الإرادة:

1-أي أدبا تابه كي معاني بي اصل مي تراشيد أبجد وکلمن را

2-أي شعرا جند هشته در طبق فکر ليمون بستان يار وسيب ذقن را

3-أي عرفا جند کستريد در اين دانه تسبيح ودام حيله وفن را

أي:

1-أيها الأدباء إلى متى تأخذون المعاني الجوفاء

لتحركوا منها أبجد وکلمن (كلمات لا معنى لها)؟

2-أيها الشعراء إلى متى تعكفون في فركم

على ليمون ثدي الحبيب وتفتح ذقنة؟!

3-أيها العرفاء كم تنشرون في هذا الطريق

حبّات المسبحة وفخ الحيل والفنون؟!

إنها ثورة على الجمود في المعاني والألفاظ، ورفض لظواهر الدجل والرياء، ولم نر مثل هذه الثورة قبل هذا العصر، مما يدل على التصاعد إرادة التغيير.

وايرج ميرزا (5) [ولد سنة 1874] يرى أنه سعدي (6) العصر، أي أن سعدي مهما عظم فهو شاعر زمانه، ولايجوز الوقوف عند سعدي بدعوى أنه ليس بالإمكان أفضل مما جاء به الأقدمون. بل لابد من أن يواكب الشعر الزمان.

يقول:

1-سعدي نو بود، وجون سعدي به دهر شعر نو آورد ايرج ميرزا

2-سعدي عصرم، اين دفتر واين ديوانم باروت نيست به ديوانم بين ودفتر

أي:

1-كان شاعري مجدداً، ومثل سعدي في زمانه

جاء بشعر جديد، (ايرج ميرزا)

2-سعدي عصري، وهذا دفترى وهذا ديواني

إن لم تصدق انظر إلى ديواني ودفترتي
واستمرت إرادة التغيير لتخلق إبداعاً في الشعر وفي سائر ألوان الأدب، مع
كل ما عثرى هذا الإبداع من قوة وضعف.

■ التأثير الغربي:

أثر حروب الروس وإيران بقيادة عباس ميرزا في عهد فتح علي شاه
القاجاري على الثقافة والأدب في إيران يشبه إلى حد كبير تأثير حملة نابليون
على مصر، فقد أيقظت الإيرانيين ليستشعروا تخلفهم، ولكن هذا الإحساس لم
يقترّب بمشروع نهضوي أصيل يقدمه ويعمل على تنفيذه قادة مبدئيون. بل إن
هذه اليقظة اقترنت بفراغ لا بد أن يملأ. وكان المشروع الجاهز لملء الفراغ هو
المشروع الغربي. وكان التعامل معه -مع الأسف- تعامل المغلوب أمام الغالب.
وهو تعامل يقترن عادة بالانفعال والتقليد الأعمى، ولا يسفر في النتيجة عن
حركة حضارية داخل الأمة المغلوبة. وهكذا كان الأمر لدى الإيرانيين، كما كان
عند العرب في زمن محمد علي باشا وبعده.

ظهر هذا الانفعال في إيران على يد الإيرانيين القاطنين خارج الوطن
بشكل خاص. وأذكر منهم عبد الرحيم طالبوف [ولد سنة 1830] صاحب كتاب
(أحمد) وكتاب (مسالك المحسنين)، والحاج زين العابدين مراغه اي [ولد سنة
1835] صاحب كتاب (سياحتنامه إبراهيم بيك)، وميرزا ملكم خان صاحب
الرسائل النقدية الكثيرة ومدير صحيفة (قانون) [ولد سنة 1829]، وميرزا فتح
علي آخوند زاده [ولد سنة 1812] المسرحي الناقد وصاحب الرسائل النقدية
الكثيرة.

ويلاحظ في هذه الكتابات غالباً على رفض كل ماهو موجود في إيران من
دين وتراث وعادات وتقاليد، وقبول كل ماهو غربي، وهذا هو الانفعال الناتج
عن غياب مشروع أصيل للنهضة.

ويلاحظ أيضاً اهتمام هؤلاء بالارتباط بالمحافل الماسونية الغربية وسعيهم
لتأسيس هذه المحافل في إيران.

وأقف قليلاً عند بعض أفكار واحد من هؤلاء، فهي تمثل تجربة الهزيمة
القاسية، وتبين طبيعة هذه الهزيمة وتوجهاتها.

ميرزا فتح علي آخوند زاده رائد كتابة المسرحية والقصة الأوروبية في

الشرق كما يقول عنه فريدون آدميت. وفريدون هذا من المهتمين بدراسة رواد التغرب في إيران ومن المتحمسين لهم والمروجين لأفكارهم.

في كتابه "انديشه هاي ميرزا فتحعلي آخوندزاده" =أفكار.. يقول:

إن هذا الرجل: منظر القومية الإيرانية ناقد السياسة والدين، والمؤمن بانفصال السياسة عن الدين انفصلاً مطلقاً... [الكتاب المذكور، ص16].

والواقع أنه ماكان مؤمناً بالقومية الإيرانية بقدر ماكان حاقداً على الإسلام، وبالتالي حاقداً على العرب وعلى الخط العربي، ولذلك فهو أول من دعا إلى استبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي. ودافعه في ذلك ننقله على لسان فريدون آدميت (المدافع عنه) إذ يقول: "يمكننا بنظرة سريعة أن نفهم الدافع في ذلك (في الدعوة إلى تغيير الخط العربي) إنه كراهية الكاتب للعنصر العربي ومايرتبط بالعرب" وينقل آدميت عن آخوندزاده ما يؤيد هذه الكراهية، ولانقله ترفعاً عن ذكره. [الكتاب المذكور، ص76].

من هنا نستطيع أن نفهم بوضوح ارتباط التوجه الإسلامي في إيران بحب العرب والعربية، والصلة الواضحة بين التغرب وكراهية العرب. وليت المثقفين العرب يفهمون هذه الحقيقة في مواقفهم من إيران.

■ اليسار:

قبل منتصف القرن العشرين شاع بين المثقفين والأدباء الإيرانيين توجه نحو المشروع السوفيتي.

ويعود هذا التوجه إلى الصدمة التي مني بها المثقفون من ممارسات الغرب، ولكن أوروبا بقيت هي الغالبة المسيطرة على الأفكار والنفوس، فإذا صدمها غرب أوروبا فإنها تتجه إلى شرق أوروبا لتستمد منه مشروعها النهضوي.

ونشط الاتحاد السوفيتي السابق ليحتوي هذا الجو الجديد، وتأسست (جمعية العلاقات الثقافية الإيرانية السوفيتية) وعقدت أول مؤتمر للكتاب والشعراء الإيرانيين سنة 1947، واجتمع فيه شاعر وأديباً وباحثاً (7).

وهذا التيار الأوروبي الشرقي تبلور في الدفاع عن (الحرية الحمراء) وعن (حقوق الكادحين).

من شعراء هذا الاتجاه (فرخي يزدي) (8) [ت 1940] قضى عمره في السجون والمعتقلات، وقتل في السجن بحقنة هوائية، وكان يكتب مقالاته الثورية في صحيفة أصدرها باسم (طوفان). ومن أشعاره المشهورة التي تحولت إلى أنشودة ثورية قوله:

- 1- آن زمان كه بنهادم سر به باي آزادي دست خود زجان شستم از براي آزادي
- 2- تا مگر به دست آرم دامن وصالش را مي دوم به باي سر در قفاي آزادي
- 3- در محيط طوفانزاي، ماهرته در جنگست نساخداي استبداد باخداي آزادي
- 4- دامن محبت را گر كني زخون رنگين مي توان ترا گفتن بيشواي آزادي
- 5- فرخي زجان ويل مي كند در اين محفل دل نثار استقلال، جان فداي آزادي

أي:

- 1- في ذلك الزمان إذ وهبتُ رأسي للحرية
نفضتُ يدي من الحياة من أجل الحرية
 - 2- حتى أحظى بوصالها
 - أركض سعياً على الرأس في أعقاب الحرية
 - 3- في جو عاصف، يخوض الحرب بمهارة
ربان الاستبداد مع رب الحرية
 - 4- إذا ضربتُ حضن المحبة بالدم
يمكن أن يقال لك أنك رائد الحرية
 - 5- فرخي في هذا المحفل يبذل بكل وجوده
مهجته في سبيل الاستقلال وروحه في سبيل الحرية
- ومن شعراء هذا الاتجاه أبو القاسم لاهوتي (9) توفي في موسكو سنة 1953، بعد أن تولى رئاسة أكاديمية طاجيكستان، وعضوية الحزب الشيوعي. من أشعاره:
- 1- غيرتم من كشد اين كونه كه برواته دهد جان
سوزد و خوش بود الحق كه جه مردانه دهد جان

2-اي خوش آن عاشق صادق كه به ميدان محبت

غرق خون كردد و در دامن جاتانه دهد جان

3-در كه دوست بود خانه ي آزادي و اميد

زنده آن است كه در خدمت اين خانه دهد جان

4-كر خزان حمله كند بنده ي آن بلبل مستم

كه جدایی نكند از كل و در لاله دهد جان

أي:

1-أنا أغار من الفراشة على طريقة موتها

إنها تحترق، وما أجمل ذلك حقاً أن تموت هكذا بشهامة

2-طوبى لذلك العاشق الصادق الذي في ساحة الحب

يتضرج بدمه، ويسلم الروح في حضن الحبيب

3-منزل الحبيب هو منزل الحرية والأمل.

والحي من يقدم حياته في خدمة هذا المنزل

4-إذا هجم الخريف فأنا غلام ذلك البلبل

الذي لايفصل عن الورد ويسلم الروح في وكره

■ ظاهرة التحرر من الشعر العمودي:

لئن تجلّت هذه الظاهرة في الأدب العربي المعاصر على يد نازك الملائكة وبدر شاكر السياب وغيرهما من رواد الشعر الحر، فإنها تبلورت بوضوح في الأدب الفارسي المعاصر على يد علي اسفندياري الملقب بـ (نيمایوشیج) (10) [ولد سنة 1903]، فهو بحق رائد الشعر الحر في إيران، وإن كان قد سبقه من نظم شعراً بهذا السبك شعراء آخرون، لكنه كان أسطورة في هذا اللون الأدبي حتى سمّي الشعر الحر في إيران بالشعر النيمائي نسبة إليه.

ونيمایا أنشد الشعر العمودي في بداية حياته الشعرية بالسبك الخراساني، وعاش مع أقطاب الشعر العمودي، لكنه أحس في نفسه بعطش إلى التغيير والإبداع والتطوير فقدّم القصائد تلو القصائد نحا فيها منحى غنائياً متأثراً

بالشاعر الفارسي القديم نظامي كنجوي، ومنفتحاً على مدارس الرومانسية والرمزية الفرنسية.

ومفهوم التغيير لدى نياما يتلخص بما يلي:

1- يتجه في الشعر من حيث المحتوى اتجاهات اجتماعياً، وأن يكون الشاعر ابن زمانه.

2- يرى أن الشعر ينبغي أن يصور تجاربه الشعورية بشكل محسوس مرئي، لا أن يصوغ هذه التجارب بشكل ذهني.

3- التحول في المحتوى والطريقة والرؤية يتطلب تغييراً في القلب أيضاً كي يكون منسجماً مع هذا التحول. ومن هنا فإن الوزن والقافية بكل مافيهما من موسيقى ضرورية للشعر، ينبغي أن يكونا منساقين في اتجاه عواطف الشاعر وانفعالاته. ويرى أنه لم يهمل عروض الخليل، ولكنه جعلها أكثر سعة وعطاء (11).

هذا التوجه يشبه إلى حد بعيد ما تكتبه نازك الملائكة وما يكتبه أدونيس عن تطور الشعر العربي. (أيها البشر) قصيدة لنياما يوشيج يتضح فيها مذهبه الشعري، يقول فيها:

1- أي آدمها كه بر ساحل نشسته شاد و خندانيد

2- يك نفر در آب دارد مي سبارد جان

3- يك نفر دارد كه دست وباي دائم من زند

4- روي اين دريائي تند وتيرة وسنگين كه من دانيد.

5- آن زمان كه مست هنستيد از خيال دست يابيدن به دشمن،

6- آن زمان كه بيش خود بيهوده بنداريد

7- كه كرفتيد دست ناتواني را

8- تاتواني بهتر بديد آريد،

9- آن زمان كه تنكك مي بنديد

10- بر كمرهاتان كمر بند

11- در جه هنگامي بكويم من

12- يك نفر در آب دارد من كند بيهوده جان قربان

أي:

- 1-أيها الجالسون على الساحل مسرورين وضاحكين
- 2-هناك شخص في الماء يلفظ أنفاسه الأخيرة.
- 3-هناك شخص يرفس باستمرار بيده ورجله.
- 4-على ذلك البحر الهادر الداكن الثقيل الذي تعرفونه.
- 5-في ذلك الوقت الذي تنتشون فيه متخيلين أنكم انتصرتكم على العدو..
- 6-في ذلك الوقت الذي تظنون فيه عبثاً أنكم.
- 7-قد أخذتم بيد إنسان ضعيف..
- 8-لكي تخلقوا له قوة أفضل...
- 9-في ذلك الوقت الذي تضيقون فيه
- 10-أحزمتكم على ظهوركم
- 11-في أي وقت أقول لكم
- 12-هناك شخص يفقد روحه عبثاً في الماء.

■ الشعر المنثور:

ظهرت في العالم العربي قصيدة النثر لتقّاد ماظهر في الغرب تحت اسم (poeme en prose) وواجهت نقداً لاذعاً حتى من دعاة الشعر الحر، وحين وصفت دعوة أصحابها بأنها ركيكة فارغة المعنى كان جواب المدافعين عنها: بأن كبار شعراء الغرب قد كتبوا قصائد منثورة مثل بودلير ورامبو وسان جون بيرس و...، وبأن رافضي قصيدة النثر وضعوا (حجاب التزمّت والسلفية والانغلاقية) (12).

وفي إيران أيضاً لايزال النقاش محتدماً أيضاً حول الشعر المنثور أو الشعر الأبيض.

وبروز هذه الظاهرة ومايدور حولها من نقاش في الأدبين المعاصرين العربي والفارسي يدل على اشتراكهما في المؤثرات الغربية، وفي وجود إرادة التطوير لدى المبدعين، كما أن النقاش الحاد في هذا المجال يدل أيضاً على غياب مشروع أصيل للحدّثة.

أبرز وجوه الشعر المنثور في إيران (أحمد شاملو)، فقد أصدر أول مجموعاته الشعرية عام 1948 تحت عنوان: (آهنكهاي فراموش شده) أي

الألحان المنسية، وهي تضم قصائد في الشعر العمودي والشعر الحر والشعر الأبيض (المنثور).

وحذا حذوه في إنشاد الشعر المنثور بعض الشعراء الشباب، غير أنه واجه نقداً لاذعاً ولم يقابل الاستحسان، لكنه لا يزال مستمراً حتى اليوم.

ومما أنشده شاملو من الشعر المنثور قطعة تحت عنوان: (النشيد الكبير) متأثراً فيها بالحرب الكورية عام 1951، يخاطب فيها شخصاً كوريّاً اسمه (شن - جو) يقول:

- 1- شن-جو!
 - 2- كجاست جنكك؟
 - 3- در خانه تو
 - 4- در كره
 - 5- در آسياي دور؟
 - 6- أما تو
 - 7- شن
 - 8- برادر بزرگك زرد پوستم!
 - 9- هرگز جدا مدان
 - 10- زان كليه حصير سفالين بام
 - 11- بام وسراي من
 - 12- بيداست
 - 13- شن
 - 14- كه دشمن تو دشمن من است
 - 15- وآن اجنبي كه خوردن خون تورا است مست
 - 16- از خون وتيره بيران من
 - 17- باري
 - 18- به ميل خويش
 - 19- نشويد دست!
- أي:
- 1- يا (شن - جو)!
 - 2- أين الحرب؟

- 3- في بيتك
- 4- في كوريا
- 5- في آسيا القصوى؟
- 6- أما أنت
- 7- ياشن
- 8- يا أخي الأكبر الأصفر!
- 9- لاتعتقد أبداً بالانفصال
- 10- من ذلك الكوخ الحصري ذي السطح السفالي
- 11- سطح بيتي ومقامي
- 12- واضح معلوم
- 13- ياشن!
- 14- فعدوك عدوي
- 15- وذلك الأجنبي الذي يمتص دمك وهو ثمل
- 16- من الدم القاني لأبنائي
- 17- على أي حال
- 18- برغبتكم
- 19- لايتكونوا يديه

■ الغموض:

الفن ينطلق من الروح الإبداعية الجمالية للإنسان، وهذه الروح من مظاهر (نفخة) رب العالمين في هذا الكائن البشري، ولذلك فإن الفن يحمل مسحة من هذه النفخة بما فيها من مظاهر جلال وجمال ومن أبعاد لامتناهية ومن غموض. وطبيعة النفس البشرية تتوق إلى الفن تتوفر فيه هذه الصفات.. الجمال.. والتخليق نحو اللامتناهي.. والغموض، والشعر كلما كان محلّقاً في ما وراء المحسوس والمشهود كان غموضه أكثر، ولكن قدرة الشاعر هو أن يتحدث بلغة قادرة أن ترفع المتلقي إلى مستوى فهم عالمه الغامض وأن يقدم له بتجربته الشعرية بلغة موحية بنفس أحاسيس الشاعر، وما هذه الفنون التي تزخر بها لغة الشعر من تصوير وخيال وفنون بيانية إلا وسيلة لإيصال لغة الشعر إلى المتلقي.

قدرة الشاعر تتجلى إذن في جانبين:

الأول: الارتفاع إلى العالم الغامض اللامتناهي الذي يخترق حجب الظاهر والمحسوس.

الثاني: التمكن من رسم عالمه وإيحاء مشاعره الغامضة للمتلقى.

الشعر العربي والشعر الفارسي غنيان بالعمالة الذين برزت فيهم هذه القدرة على اختلاف في مراتبهم، ويجد الإنسان نفسه مع هؤلاء العمالة يعيش في عالم غير هذا العالم المحدود.

اللغة عندهم لاتعبر عن واقع قائم كما هي حالة النثر، بل تخلق عالماً جديداً متميزاً له خصائص متفردة.

هذا الغموض الجميل في لغة الشعر العربي والفارسي يغمر الإنسان بشعور صوفي ميثافيزيقي، يرفعه إلى عالم اللامتناهي، ويلبّي حاجة عميقة في نفسه إلى هذا الارتفاع والاتصال.

وكان من المفروض في نهضة الشعر الحديثة أن يقدم شعراء الفارسية والعربية المعاصرون عوالمهم الجديدة، وتجاربهم الشعرية البديعة، لكن أكثرهم لم يستطع ذلك بسبب الابتلاء بتقاليد الغرب، وهو تقليد يحول دون الابتكار والإبداع. ومن هذا التقليد (الغموض) في الشعر.

الغموض - كما ذكرنا - من خصائص الشعر، حين يكون معبراً عن تجربة شعورية صادقة في نفس شاعر موهوب، لكن الغموض حين يكون تقليداً فلا يسفر إلا عن قطيعة بين الشاعر والمتلقي، وقد يقال إن هذا الشعر الغامض له فئة واسعة من المتلقين، وهذا حق، ولكن هؤلاء المتلقين يبحثون في الواقع عن ذلك الغموض الطبيعي الحبيب إلى النفس المشتاقة إلى الارتفاع عن الظواهر المحسوسة المادية، وقد يخالون أنهم يجدون ضالتهم في هذا الغموض الذي يقدمه لهم أصحاب الحداثة، ولكنه غموض يبدو في كثير من الأحيان سرابياً (يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً).

طبعاً هذا الحكم على الغموض في شعر الحداثة ليس مطلقاً، بل هو الظاهرة العامة، كما أن هذا لا يعني أن الوضوح يدل دائماً على قدرة إبداع. وكما يقول أدونيس: "إن حياتنا الشعرية شعبة تتخذ من الغموض ستاراً لتخفي عجز أصحابها عن الإبداع... وهناك شعبة تتخذ من الوضوح ستاراً لتخفي هي الأخرى عجز أصحابها عن الإبداع. فلا يعني الغموض بذاته أو الوضوح بذاته، وإنما الإبداع هو الذي يعني" (13). نعم... الإبداع هو المطلوب، لكن

التقليد عدو الإبداع، ويكاد الباحثون يجمعون على أن الغموض عند الشعراء العرب والإيرانيين المعاصرين ظهر مع ظهور الشعراء الرمزيين الغربيين، ومن بعدهم السرياليين (14).

وكما ظهر في العالم العربي من يدافع عن مطلق الغموض في الشعر العربي المعاصر، كذلك في إيران من يرى أن الشاعر المعاصر لم يتعمد الغموض، بل إنه استهدف أن يتوغل في عالم خاص وفضاء خاص (15)، ويعتقد أن فهم الغموض في الشعر المعاصر يتوقف على فهم العلاقات البعيدة التي تربط بين أجزاء الشعر، ويضرب على ذلك مثلاً، من الشعر الفارسي المعاصر حيث يقول الشاعر:

تاريك ترين شبان بين شبكير

رودي ست سياه

رودي ست

فرو رونده

در مرداب

أي:

أحلك ليلة ليس لها حد

نهر أسود

نهر

ينساب

في مستنقع

وإلى هنا المقطع واضح، فالليل يشبه نهراً أسود، وهذا النهر الأسود يصب في مستنقع... ثم نرى في مقطع آخر للشاعر قوله:

من شب را

قطره

قطره

من نوشم

أي:

أنا الليل

قطرة

فقطرة

أشربه

فالمقطع هذا غير مفهوم، فما معنى أن الشاعر يشرب الليل قطرة قطرة. ولكن لو أوجدنا ارتباطاً بين هذا المقطع والسابق، نفهم أن هذه الـ (أنا) هي المستنقع.

هذا التبرير للغموض في الربط بين المقطعين ليس عاماً، فالربط هذا غير ممكن في كثير من الشعر الغامض الذي نستطيع أن نحكم عليه بأنه صادر عن ذهن لا يعرف هذا الارتباط.

■ روح اليأس:

مشكلة الطبقة (المتقفة) في إيران والعالم العربي أنها ربطت نفسها بمثل أعلى مستورد لا أصيل، اتجهت أولاً إلى المثل الأعلى الغربي فتبنته، وراحت تتغنى بالقانون والديمقراطية والحرية دون أن يكون لها مشروع كامل لتحقيق هذه الآمال الوردية، ثم باءت بأنواع الإحباطات بعد أن تبين لها الوجه الاستعماري الاستكباري للغرب، وبعد أن تحول دعاة التغرب - ومنهم رضا شاه في إيران - إلى طواغيت متفرعين حين مسكوا السلطة، وعاملوا الأحرار أسوأ مما كان يعاملهم السلاطين المستبدون.

ثم جاء البشير من شرق أوروبا ليلوح لهم بمشروع مناصرة الأحرار والكادحين والمظلومين، وسرعان ما بدت سراييته حين تعامل مع إيران كقوة كبرى تريد أن يكون لها سيطرة وهيمنة ونفوذ ومصالح وجواسيس وعملاء.

وتوالى هذه الإحباطات، وظهر ذلك جلياً في الأدب الفارسي المعاصر كما ظهر لدى شعراء العربية في قصائدهم عن وعود بريطانيا، وبريق الشعارات الغربية، وفشل ثورة عرابي باشا، وحادثة دنشواي، وتبدد الآمال في الثورة العربية الكبرى، والهزائم العسكرية أمام العدو الصهيوني.

نرى هذا الإحباط لدى (صادق هدايت) في رواية (بوف كور) أي البومة العمياء. وصادق هدايت أشهر كاتب إيراني في عهد رضا شاه (أبو الشاه الأخير المخلوع). درس في باريس، ثم عاد إلى باريس بعد يأس مرير سنة 1951، وانتحر فيها. يعبر صادق هدايت عن إحباطه ويأسه في روايته المذكورة إذ يقول: "في الحياة جراح هي مثل البرص تفترس بالتدريج الروح وتدمرها، وهذه

الأوجاع لا يمكن أن نشكوها لأحد، لأن الناس يميلون بشكل عام إلى اعتبار هذا النوع من الآلام ظواهر غير طبيعية، وبالتالي لا تستحق الاهتمام، إذ أنه لم يكن من حظ البشرية حتى اليوم، اكتشاف وسيلة شفاء أو دواء لذلك، لذا يبقى الدواء الوحيد هو النسيان بالخمير أو بالنوم المصطنع عبر الأفيون وغيره من المخدرات" (16).

ولولا بصيص الأمل الذي شغ على أثر الحركة الوطنية الإسلامية في عهد مصدق -كاشاني وماتبها من حركة تأميم النفط لساد اليأس تماماً في أوساط المتقنين.

غير أن اليأس من الأوضاع بقي بدرجة وأخرى مشهوداً في آثار أدباء إيران.

نراه في شعر سهراب سبهرى حيث يعبر عن وحدته بقوله:

به سراغ من اكر بيايد

نرم وآهسته بيايد، مبادا كه ترك بردارد

جيني نازك تنهايي من

أي:

إذا توجهتم إليّ

فتعالوا بهدوء وبطء، كي لا تنفطر

زجاجة وحدتي الرقيقة

ويعبر شفيعي كدكني عن رغبته في هجرة الديار التي ضاقت به من خلال حوار بين زهرة برية اسمها (كُون) وبين (نسيم) يهب في قطعة (سفر بخير)، أي مع السلامة

(به كجا جنين شتابان؟)

كُون از نسيم پرسيد

(دل من كرفته زين جا،

هوس سفر نداري

زغبار اين بيايان؟)

-(همه آرزويم، أما

جه كنم كه بسته بايم...)

- (به كجا جنين شتابان؟)

- (به هر آن كجا كه باشد به جز اين سرا سرايم)

- (سفرت به خير! اما تو ودوستي خدا را)

اي:

(إلى أين أنت بهذه السرعة؟)

سألت زهرة الصحراء النيسم

- (ضاق صدري بهذا المكان

- أما فيك هوى للسفر

من غبار هذه الصحراء؟)

- (كل أمني ذلك، لكن

ماذا أعمل فرجلي مغولة).

- إلى أين أنت بهذه السرعة

- (إلى أي مكان فكل مكان غير هذا الربع ربعي)

- تصحبك السلامة، ولكن الله الله في المحبة.

ويقول مهدي أخوان ثالث معبراً عن هذا اليأس مخابطاً (قاصدك) (17):

قاصدك! هان جه خبر آوردي؟

از كجا وز كه خبر آوردي؟

خوش خبر باشي، اما، اما

کرد بام ودر من

بي ثمر مي كردي

انتظار خبري نيست مرا

نه زيارت نه ديار ودياري - باري،

برو آن جا كه بود چشمي وكوشي باكسي

برو آن جا كه ترا منتظرند

قاصدك!

در دل من/ همه كورند وكړند..

دست بردار ازین در وطن خویش غریب

قاصدك تجربه هاي همه تلخ،

بادلم مي كويد

كه دروغی، دروغ

كه فريبي تو، فريب

أي:

يا قاصدك ما وراءك!

من أين تحمل الأخبار وعن من تُخبر؟

خيراً خبرك، أما، أما

حول سطح بيتي وبابي

عبثاً تدور

فلا أنتظر خيراً

لا من حبيب ولا من ديار ولا ديار، على أي حال

إذهب حيث يكون مع شخص عين وأذن

إذهب حيث ينتظرونك

يا قاصدك

في قلبي الجميع عُمي وصُم

كفّ عن هذا الذي هو غريب في وطنه

يا قصادك التجارب المليئة بالمرارة

تقول لقلبي

أنت كذب.. كذب

أنت خداع.. خداع

وفروغ فزخزاد شعرت دائماً بوحدتها في مجتمعتها، ولم تتسجم أبداً مع ما
يحيط به، بدأت متمردة، ثم ارتدت خائبة حزينة يائسة، ومما قالتها معبرة عن
يأسها:

وأين منم

زني تنها
 در آستانه فصلي سرد
 در ابتداي درك هستي آلوده زمين
 ويأس سادة و غمناك آسمان
 و ناتواني دستهاي سيماني
 زمان گذشت
 زمان گذشت و ساعت چهار بار نواخت
 چهار بار نواخت
 امروز اول دي ماه است
 من راز فصلها را مي دانم
 نجات دهنده در كور خفته ست
 و خاك، خاك پذيرنده
 اشارتيست به آرامش..
 به ما درم گفتم: "ديكر تمام شد"
 گفتم: "هميشه پيش از آن كه فكر كني اتفاق مي افتد
 بايد براي روزنامه تسليتي بفرستيم"
 ايمان بياوريم
 ايمان بياوريم به آغار فصل سرد
 ايمان بياوريم ويرانه هاي باغهاي تخيل
 به داسهاي واژگون شده پيكار
 ودانه هاي زنداني
 نگاه كن چه برفي مي بارد..
 اي:
 هذه أنا
 امرأة وحيدة
 على عتبة فصل بارد .

عند بداية إدراك وجود الأرض الملوثة
ويأس السماء البسيط الحزين
وعجز الأيدي الإسمنتية

مر الزمان
مر الزمان ودقت الساعة أربعاً
دقت أربع دقائق
واليوم أول أشهر الشتاء
أنا أعرف سر الفصول
والمنقذ يرقد في القبر
والتراب، التراب المضياف
علامة للسكينة..

قلت لأمي: "انتهى كل شيء"
قلت لأمي: "دائماً قبل أن تفكري يحدث شيء"
لا بد أن نرسل عزاء إلى الصحيفة"

لنؤمن
لنؤمن ببداية فصل البرد
لنؤمن بخرائب بساتين الخيال
بالمناجل المعوجة المهجورة
وبالبذور السجينة
أنظر أي ثلج يتساقط...
* الانتفاض على الموضوعات القديمة:

من مظاهر التحول في الشعر المعاصر العربي والفارسي التجديد في
الموضوعات. وهذا التجديد نراه في الشعرين ينحو منحى إنسانياً، ويحاول أن

يُثَوِّرُ عَلَى تِلْكَ الرُّومَانِيَّةِ الْحَالِمَةَ لِلشُّعْرَاءِ، وَيُوجِّهُ الشُّعْرَ نَحْوَ تَحَسُّسِ آلامِ
الْجُمَاهِيرِ وَوَاقِعِهَا، وَيَسْتَلْهِمُ الْوِزْنَ وَالْقَافِيَةَ وَالْمُضْمُونَ مِنْ حَرَكَةِ النَّاسِ فِي
الشُّوَارِعِ وَالطَّرِيقَاتِ.

يقول الشاعر أحمد شاملو:

1- موضوع شعر شاعر بيشين

از زندگي نبود.

در آسمان خشك خيالش، أو

جز باشراب ويار نمي كرد گفت وگو

أو درخيال بود شب وروز

در دام كيس مضحك معشوقه بای بند،

حال آن كه ديكران

دستي به جام باده ودستي به زلف يار

مستانه در زمين خدا نعره مي زدند!

2- موضوع شعر

امروز

موضوع ديگري است..

امروز شعر، حربه خلق است

زيرا كه شاعران

خود شاخه يي ز جنكل خلقتند

نه ياسمين وسنبل گلخانه فلان

3- بيگانه نيست شاعر امروز

بادردهاي مشترك خلق:

أو بالبانِ مردم

لبخند مي زند.

درد واميد مردم را

با استخوان خویش

بيوند مي زند.

4- امروز

شاعر

باید لباس خوب بپوشد

کفش تمیز واکس زده باید به پا کند،

آنکاه در شلوغترین نقطه های شهر

موضوع وزن و قافیه اش را، یکی یکی

بادقتی که خاص خود اوست،

از بین عابران خیابان جدا کند...

وزن و لغات و قافیه ها را

همیشه من

در کوجه بسته ام.

آحاد شعر من، همه افراد مردمند.

از "زندگی" [که بیشترین "مضمون قطعه" است]

تا "لفظ" و "وزن" و "قافیه" شعر، جمله را

من در میان مردم می جویم..

این طریق

بهرتر به شعر، زندگی و روح می دهد..

ای:

1- موضوع الشاعر القديم

لم يكن عن الحياة.

في سماء خياله الجافة

لم يكن يتحدث سوى مع الكأس والحبيب

كان يعيش في الخيال ليل نهار

غارقاً في فخ تجاعيد شعر محبوبته المضحك بينما الآخرون

يد على الكأس ويد على شعر الحبيب

ثملون يعربدون في أرض الله

2- موضوع شعر

اليوم

موضوع آخر..

الشعر اليوم حربة الجماهير.

لأن الشعراء

هم أنفسهم أغصان في غابة الجماهير

لا زهور في مزهرية فلان.

3- ليس غريباً شاعر اليوم

مع آلام الجماهير المشتركة

إنه مع شفاة الناس

يبتسم

آلام وآمال الناس

بعظامه

يدمجها.

4- اليوم

الشاعر

لا بد أن يلبس الفاخر

ويرتدي الحذاء النظيف اللامع،

ثم في أكثر نقاط المدينة ازدحاماً

موضوع أوزانه وقافيته، واحدة واحدة بدقة خاصة به،

يفرزها بين مادة الشارع..

الأوزان والكلمات والقوافي

دائماً أنا

عثرت عليها في الزقاق.

مفردات شعري كل الأفراد.

من "الحياة" [التي تشكل أكثر "مضمون القطعة"]

حتى "اللفظ" و "الوزن" و "القافية" جميعها

أجدها بين الناس

هذا الطريق

يعطي الشعر، حياة وروحاً أفضل.

هذه نماذج من الظواهر المشتركة في الأدبين المعاصرين العربي والفارسي، تدل جميعاً على وحدة المسار، ووحدة التحديات واشتراك العرب والإيرانيين في الآمال والآلام.



■ الإحالات:

1- علي أكبر دهخدا، باحث وشاعر وصحفي، بعد الإنقضااض على الحركة الدستورية توجه وجمع من أنصار الحركة إلى أوروبا وأصدر في سويسرا صحيفة (صور إسرافيل)، ثم هاجر إلى استانبول وأصدر صحيفة (سروش). عاد إلى طهران وأصبح مندوباً في مجلس الشورى، وبعد الحرب العالمية الأولى اعتزل السياسة واشتغل في البحث والتدريس. ومما ألفه أكبر معجم للغة الفارسية باسم (لغت نامه دهخدا)، توفي سنة 1944، ويعتبر من شعراء عصر النهضة الأدبية الحديثة.

2- الميرزا محمد صادق أميري، المعروف باسم أدیب الممالك، اشتغل في الصحافة، وبعد تأسيس مجلس الشورى أصبح رئيس تحرير مجلة (مجلس)، ثم اشتغل في أواخر عمره في وزارة العدل، وهو من شعراء النهضة الأدبية ومن مقلدي كبار الشعراء الإيرانيين خاصة أنوري، تكثر في شعره العبارات العربية لإطلاعه الواسع على الأدب العربي، توفي في الثامنة والخمسين من عمره.

3- محمد تقي بهار، ولد في خراسان، ومارس الصحافة، وانتخب مندوباً في مجلس الشورى، أسس في طهران مجلة (دانشکده) أي معهد علمي، عانى من السجن والنفي، غير أنه واصل الدراسة والتأليف. ثم أصبح مدرساً في كلية الآداب بعد تأسيسها، وبعد ابتعاد طويل عن الساحة السياسية عاد إلى الصحافة ولكن بمعنويات قليلة، توفي سنة 1953. له تأليفات في النثر الفارسي وتاريخ الأحزاب السياسية.

4- سيد أشرف الدين كيلاني، شاعر للشعب في عصر النهضة، بعد هزيمة الحركة الدستورية أصدر صحيفة "هزلية نقدية" في شمال إيران باسم (نسیم الشمال) وكانت لها شعبية واسعة. اتهموه في أواخر حياته بالجنون ونقلوه إلى مستشفى المجانين، وعاش في فقر مدقع حتى وفاته سنة 1936.

ومجموعة أشعاره تعبر بلغة واضحة بسيطة عن آمال الشعب وآلامه وعن سوء الأوضاع الاجتماعية.

5- شاعر عن العائلة المالكة القاجارية، كان أبوه وجده من الشعراء، تعلم اللغة العربية والفرنسية في تبريز، واشتغل في دائرة مالية خراسان خمسة سنوات، تعرف خلالها على كبار شعراء هذه المنطقة، وعلى رأسهم الأديب النيشابوري. عاش في آخر عمره فقيراً حتى توفي سنة 1936. بقي من أشعاره ما يقرب من أربعة آلاف بيت، شعره يمتاز بالبساطة والشعبية والتجديد.

6- سعدي، الشيرازي، مصلح الدين، الشيخ الأجل، شاعر وناثر إيراني كبير، ومن عمالقة

- الأدب الفارسي، ولد سنة 606 هجرية في شيراز وتوفي فيها سنة 691 هـ. كتاباه (كلستان) أي روضة الورد، و (بوستان) أي روضة العطر، من أرفع قمم الشعر والنثر في الفارسية، ترجما مراراً إلى العربية.
- 7- محمد جعفر ياحقي، جون سبوي تشنه -أدبيات معاصر فارسي، جاب سوم، 1375 هـ. ش، ص 107.
- 8- فرخي يزدي، تفتحت فيه مواهب الشعر منذ الطفولة، وتأثر بالشعراء الكبار وعلى رأسهم سعدي، وانتمى إلى الديموقراطيين اليساريين، وتغنيه بالحرية عرضه إلى السجن، وإلى خياطة شفته. نشر صحيفة (طوفان) وكتب فيها مقالاته الثورية ثم أصبح نائباً في المجلس بدورته السابعة، ثم عاد ينتقل من سجن إلى سجن وحاول الانتحار مرة في السجن فلم يُفلح، حتى قُتل فيه.
- 9- أبو القاسم إلهامي ولقبه الشعري لاهوتي، ولد في كرمانشاه في عائلة مزارعة غير أنها أسرة أدب وشعر، شارك في الحركة الدستورية، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى نشر صحيفة (بيستون) في مسقط رأسه. وكان من المشاركين مع اليساريين في احتلال تبريز، وحين فشل اليساريون هرب إلى الاتحاد السوفيتي ومكث هناك حتى توفي في موسكو.
- 10- علي اسفندياري الملقب (نينا يوشيج) ولد في قرية (بوش) من قرى جبال البرز، عاش في الطبيعة الجبلية الحرة، وهاجر في صباه إلى طهران مع أسرته، وتعلم الفرنسية، وظهرت مواهبه الشعرية، وهو أكثر الشعراء المعاصرين إثارة للنقد والجدل في الساحة الأدبية.
- 11- ياحقي، ص 94-95.
- 12- محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ط1، 1996، ص 193 وما بعدها.
- 13- الحداثة في الشعر، يوسف الخال، دار الطليعة، بيروت 1978، ص 281.
- 14- الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص 176.
- 15- أدبيات امروز إيران (3)، محمد حقوقي، تهران، 1377 هـ. ش، ص 415 وما بعدها.
- 16- دوروتيا كرافولكسي، العرب وإيران، ط1، 1993، ص 246 وما بعدها.
- 17- ثمرة نبتة تنثر بذورها، فتنشر في الفضاء مثل المظلات، ويتفاعل الإيرانيون بالخير إن هبطت على بيوتهم، كأنها تحمل بشائر سارة. واسمها عربي (قاصد) مصغر على الطريقة الفارسية بإضافة (ك) فأصبحت: قاصدك.



موننتسكيو وألف ليلة وليلة

(دراسة مقارنة)

د. شريفي عبد الواحد

ملخص:

يتناول هذا البحث مدى تأثير موننتسكيو بألف ليلة وليلة في روايته الرسائل الفارسية التي أحدثت ضجة كبرى في الأوساط الأدبية والفكرية في القرن الثامن عشر. فلقد أبدى هذا المفكر اهتماماً متميزاً بحكايات شهرزاد: استلهم منها مشاهدتها ونماذجها وصورها وعناصر تشويقها... وكل ذلك من أجل بث آرائه الفلسفية والتعبير عن هموم مجتمعه.

1- المقدمة:

ترجم المستشرق الفرنسي أنطوان جالان A.Galland (1646-1715)، كتاب "ألف ليلة وليلة"، إلى اللغة الفرنسية ما بين 1704 و 1717 في اثني عشر مجلداً. ولقد نالت هذه الترجمة نجاحاً باهراً، إذ تنافست عليها دور النشر في كل أنحاء فرنسا وظلت مدى قرن كامل (القرن الثامن عشر) الترجمة الوحيدة التي عرف بها العالم الغربي "ليالي شهرزاد".

وغني عن القول إن هذه الترجمة-التي ظهرت في عصر اشتد فيه الصراع الاجتماعي السياسي وانهارت الملكية والإكليروس-أصبحت مصدراً لا ينضب للفن والأدب الفرنسيين، ينبوعاً دائماً العذوبة يغذي الأدباء والفلاسفة. كان

* - استاذ الأدب المقارن، جامعة وهران.

كل شيء فيها جميلاً: ألوانها الشرقية الصاخبة، مغامراتها العجيبة، دروسها الفلسفية العميقة. وكانت كل حكاية من حكاياتها غنية بدروسها وفنانياتها تتحدث عن نيران العاطفة وغليانها، عن شرارات القلب الساخنة، عن هموم الفرد والمجتمع، عن الآلام والأمال، عن الخير والشر...

لقد ملكت ترجمة جالان أجيالاً كاملة من الأدباء والكتاب. ولم ينج من سحرها حتى عباقرة "الأنوار" من أمثال فولتير وديدرو وكريبون وغيرهم الذين أنصتوا إلى الحكمة شهرزاد باندهاش،

مستلهمين من قصصها أهم ما يخدم أفكارهم الفلسفية وبرامجهم السياسية... كانت أشبه بالقطب المغناطيسي، انجذب إليها العقل الفرنسي منذ أن رآها معبرة عن واقع جديد يعكس أحلاماً بهيجة عجيبة، واقع متحرر، من قيود الكلاسيكية الجديدة والأفكار البالية المتزمته.

ويبدو أن المفكر مونتسكيو كان من الأدباء الأوائل الذين تأثروا بليلي شهرزاد في رواياتهم وقصصهم... فلقد استمد منها مشاهدتها الشرقية وتجاربها الإنسانية الغزيرة ونماذجها وتعبيرها ليقول ما يريد أن يقوله في الفلسفة والسياسة والأخلاق.

إن "ألف ليلة وليلة" - التي علّمت أدباء فرنسا، في القرن الثامن عشر كيف ينظرون إلى واقعهم الأليم بعيون جديدة - قد لبّت بدون أدنى شك رغبات أدبية وفنية، وثمة حقيقة ستبقى دائماً لافتة للنظر،

وهي أن القرن الثامن عشر، عصر التنوير والذوق الكلاسيكي، قد احتضن حكايات شهرزاد بكل تقبل واحترام، وأن أكثر الناس تحمساً للتنوير لم يجدوا أية صعوبة في الاستسلام لعالم السحر لشهرزادي.

II - مونتسكيو أديباً:

1. الأرستقراطي الثائر:

كان شارل لويس سوكوندا (CHARLES. L.de Secondat) الملقب بمونتسكيو (1) يتردد على الصالونات الشهيرة في باريس، يلتقي فيها بالأدباء والفلسفة والفنانين ويناقش معهم المواضيع الفكرية والأدبية. ولقد انتخب عضواً في أكاديمية بوردو للعلوم عام 1716. وعضواً في المجتمع الفرنسي عام 1728. كما أنه زار العديد من الدول الأوروبية (هولندا، المجر، سويسرا،

إنجلترا)، باحثاً في الأحوال الاجتماعية والنظم السياسية لكل دولة حلّ فيها... ومونتسكيو هو صاحب "مذكرات عن ديوان الدولة"، 1716 و"سياسة الرومان في الدين"، 1716، و"خطاب عن سيمرون" 1717، و"الرسائل الفارسية" 1721، و"أسفار إلى النمسا"، و"روح القوانين". 1734-1748... وهو الذي حاول أن يكتشف في التاريخ عوامل أساسية تجعل من حوادثه ظواهر مفهومة... أعتنى بدراسة علم الاجتماع، والقانون والفلسفة، فألهمت كتاباته الغزيرة الملوك والساسة ورجال الفكر في العالم. وكان أول من حاول أن يثبت أن الدساتير السياسية ترتبط، وفقاً لنواميس طبيعية حقيقية. بظروف الإقليم والتربة ونوع الحياة وأخلاق الشعوب: "لكل شعب أسلوبه الخاص في الحياة... وبين سكان الجنوب وسكان الشمال قدر من الاختلاف.. إن إنجلترا وفرنسا وإيطاليا تعني ثلاثة عقول، وإن لكل شعب فريته وخصائصه..." (2).

لقد كان مونتسكيو مفكراً حراً متمرداً، يريد في كل شيء البداهة والمنطق، وبحاجة بصيراً بالطبيعيات والتاريخ والسياسة والقانون، ومطالعا لا يعرف الكلل. وكانت طريقته الرئيسية في بحوثه ومقالاته: الملاحظة والاستدلال، الوصف، التحقيق، الارتقاء من الواقع إلى نواميسها، ومن النواميس إلى المبادئ... (3).

ونذكر من رواياته الشهيرة، التي تأثر فيها بـ"ألف ليلة وليلة": "الرسائل الفارسية".

2. الرسائل الفارسية :

نشرها مونتسكيو عام 1721، في أمستردام، باسم مستعار. (4). ويبدو أنها نالت نجاحاً كبيراً، وتركت أصداء عميقة في الأوساط الأدبية والفكرية، لكونها جاءت منسجمة مع ذوق العصر (موجة الروايات الشرقية الهادفة)، فضلاً عن أنها "خفيفة المنزع، جريئة الطابع، شائقة، مغرية بالمتعة، ساحرة، جادة هازلة، حيث تطلق العنان لجميع أنواع الحريات التي يتطلع إليها في تلك الفترة، في الأدب، والأخلاق والشريعة والسياسة". (5).

وغني عن القول إن مونتسكيو - الذي كان ينشد الحرية لقومه - قد ألف روايته على شكل رسائل حتى يتسنى له أن يعبر عن آرائه بكل حرية، وبدون أن يمسه أذى أو يززع مكانته الاجتماعية والسياسية. ولعل القارئ لهذا العمل الفني يرى في خطابات ريكاء، وأوزبيك، وفيما يصلهما من خطابات آثاراً قوية

لذلك الجوَّ الشرقي الذي أذاعته. "ألف ليلة وليلة" في أوروبا. ولا ننسى أن هذه الرواية قد نشرت إبان تسابق القراء على قراءة "الليالي"، وإلحاحهم في طلب المزيد منها....(6).

تقوم فكرة هذه الرواية على شخصين خياليين من الفرس، هما، أوزبيك (Usbek) وريكا (RICA) -لهما قسط وافر من المال والثقافة والجاه- قاما بجولة في أنحاء أوروبا، حتى انتهى بهما المطاف إلى باريس "قاعدة الامبراطورية الأوروبية....". وقد أقام هذان الرجلان عدة سنوات في العاصمة الفرنسية، وذلك أثناء حكم الملك لويس الرابع - عشر"، الملك الشمس" وفي عهد الوصاية، فشاهدوا الحياة فيها، وخالطوا أهلها، وطفقا يتبادلان الرأي فيما يشاهدانه، ويسجلان ما يلاحظان ويعايشان لينقلاه إلى الأهل والأصدقاء في فارس... يقول ريكا:

"في باريس... أقضي كل أوقاتي في البحث، وأدون في المساء كل ما لاحظته ورأيتَه وسمعتَه طول يومي... وفي الحقيقة، إن كل شيء يشوقني، ويثير اهتمامي وعجبي..."(7).

وتضم هذه الرواية (161) رسالة، أرّخها مونتسكيو بالتاريخ الإسلامي. ويمكن تقسيمها من حيث المخطط العام إلى ثلاثة أقسام:

أ - الرحلة من أصفهان إلى باريس، مروراً بتركيا وبعض الدول الأوروبية. وتمتد هذه الرحلة من الرسالة الأولى إلى الرسالة الثالثة والعشرين. وقد دام هذا السفر ثلاثة عشر شهراً وبضعة أيام.

ب - الوصول إلى باريس والاستقرار فيها: "ويعني هذا القسم بوصف الحياة الاجتماعية والسياسية أثناء حكم لويس الرابع عشر وفي عهد الوصاية. ومن الملاحظ أن الرسالة الثانية والتسعين (92). تفصل بين هذين العهدين، ولقد جاء فيها:

- "إن الملك العظيم الذي حكم عهداً طويلاً قد انتهى، ولم يعد له وجود. لقد جعل الناس يتحدثون عنه في حياته. وهاهم أولاء جميعاً قد صمتوا عند موته. لقد كان حازماً شجاعاً في لحظته الأخيرة. فلم يبد مستسلماً إلا للقدر. وهكذا مات الشاه عباس العظيم، بعد أن ملأ الدنيا باسمه (8....).

تسعة وستون خطاباً لعصر الملك الشمس أن الرسالة الرابعة والعشرين إلى الرسالة الثانية والتسعين التي تؤرخ لوفاة العاهل الفرنسي العظيم، وأربع وخمسون رسالة لعهد الوصاية (من الرسالة الثالثة والخمسين إلى الرسالة

السادسة والأربعين بعد المائة).

ج - مأساة الحريم: أربع عشرة رسالة (من الرسالة السابعة والأربعين بعد المائة إلى نهاية الرواية). ويصوّر هذا القسم الفوضى العارمة التي عمّت القصر بعد وفاة كبير الخصيان، المسؤول الأول في القصر، وانتحار روكسان زوجة أوزبيك، يقول كبير الخصيان قبيل وفاته بأيام:

"إن الأمور قد وصلت إلى حالة لا يمكن تصوّرها أو احتمالها.. فנסاؤك تخيلن أن رحيلك جعلهنّ في حصانة تامة من العقاب. وتحدث هنا أشياء مروعة، حتى أنني ارتعد مما سأقصّه عليك". (9).

والجدير بالتنبيه أن مونتسكيو استطاع -من خلال رسائله- أن يبيّن المفساد والعيوب، وينتقد السياسة والأخلاق، ويبث أفكاره الفلسفية والتشريعية، ولعلّ عبقريته تتجلى في قدرته على استغلال المناظر الشرقية، وبراعته في تحليل آفات المجتمع الفرنسي، (10)، معتمداً أساساً على بطلية الفارسيين اللذين أتيحت لهما فرصة التعبير الحرّ، بوصفهما أجنيين قدما إلى باريس بحثاً عن المعرفة: لقد كانت نظرتهما تصل أحياناً إلى درجة السذاجة، مصوِّرة الواقع بصدق، متضمنة آراء وتأمّلات المؤلف في السياسة والاجتماع والأخلاق.

لقد تجلّى مونتسكيو، في روايته، فناً ماهراً وروائياً قديراً، يشبع في قرائه رغبة شديدة في متابعة رسائل الكتاب وحكاياته الغنية بالدروس والحكم. ومن الملاحظ أنه وفق في منح نصه نوعاً من الوحدة والتماسك: استطاع أن يربط رسائله بشكل منظم ودقيق، وأن يربط بين أفكاره وتحليله ومغامرات أبطاله (في باريس وأصفهان)، ربطاً محكماً. ولقد ساعده هذا الأسلوب في الكتابة على المقارنة بين عالمين مختلفين في التفكير والسلوك (الغرب والشرق)، وبالتالي، على إبراز وتحليل أهم الآفات التي كان يعاني منها المجتمع الفرنسي.

وبعد هذا كله، ما علاقة مونتسكيو بـ "ألف ليلة وليلة؟ هل اطلع عليها، وأفاد منها في "الرسائل الفارسية"؟.. وكيف ذلك؟

هل تأثر مونتسكيو بـ "الليالي"، في أعمال أدبية أخرى؟ ماهي هذه الأعمال؟ وهل هناك ما يثبت هذا التأثير؟

١١١ -مكونات "الرسائل الفارسية"، الأجنبية:

1 ألف ليلة وليلة:

جاء في موسوعة الروايات الجديدة:

"إنَّ أحدَ أصدقاءِ مونتسكيو قام -يوماً- بزيارته في بيته، فوجده مسروراً، يعيش لحظاتِ مرح وسعادة، وأمامه كتاب مفتوح... ولما سأله هذا الصديق عن أسباب غبطته، أجابه المفكر قائلاً:

"إنَّ هذا الكتاب -يا عزيزي- هو الذي يمتعني ويدخل البهجة إلى فؤادي... إنه -ياسيدي- كتاب ألف ليلة وليلة...."(11).

أمّا فريرون (FRERON)، وهو من الأدباء الفرنسيين الذين عاصروا مونتسكيو وعاشروه، فيعترف باهتمام صديقه (لويس) بالليالي، يقول:

"إنني لم أقرأ، في حياتي، حكايات أكثر سحراً وروعة من هذه الحكايات التي تسمى "ألف ليلة وليلة"... وليس عجباً أن يشغف بها مونتسكيو، بل أن يتأثر بصورها ومضامينها"(12).

ويشهد الأستاذ فيان، الباحثة الفرنسي الشهير، الذي اعتنى بدراسة أعمال مونتسكيو أن:

"الرسائل الفارسية كثيراً ما تعطينا الفكرة على أنها قطعة من ألف ليلة وليلة، وقد ألبسها الفيلسوف الحرّ لباساً جديداً..."(13).

ويقول الأستاذ نجيب العقيلي:

"إنَّ "الرسائل الفارسية"، ماضي إلا فصل من فصول "ألف ليلة وليلة"، بثوب قشيب، وشاه فيلسوف حرّ مستظرف"(14).

ويعترف باحثون آخرون من أمثال بيير مارتينو وأوجير أن مونتسكيو كان من المعجبين بحكايات شهرزاد وأنه تأثر بها في "الرسائل الفارسية"، و"أرزيس وأزميني"، وحاول أن يقلدها في "حكايات حقيقية" (Histoires veritables) (15).

ومن المعروف أن مونتسكيو -المتأثر بالحكايات الشهرزادية- اهتم كثيراً بالثقافة العربية الإسلامية. (16). فلقد اطلع على أهم الدراسات الاستشرافية حول العالم العربي الإسلامي؛ ودرس بتمعن "القرآن الكريم" (ترجمة ديرري)، (17). وقرأ مجموعة من الترجمات الفرنسية لأهم المصنفات العربية...

ويبدو هذا المفكر-في رواياته الثلاثة- ملماً إماماً دقيقاً بتاريخ العالم العربي الإسلامي، وحياة محمد (ص) والخلفاء الراشدين، وتاريخ الأحزاب السياسية في العصرين الأموي والعباسي.

2. "الجاسوس التركي"، للروائي الإيطالي مارانا (18).

لا يستبعد الدارسون أن يكون مونتسكيو قد تأثر في "الرسائل الفارسية" برواية الإيطالي مارانا الموسومة بـ "الجاسوس التركي"، ولعل أكبر دليل على ذلك أنه كان يملك نسخة من هذه الرواية (وجدت في مكتبته)، اطلع عليها وسجل بعض الملاحظات على هوامشها...

وتحاول هذه الرواية الإيطالية -التي كتبت في شكل رسائل- أن تقارن بين الغرب والشرق... بطلها شاب تركي مثقف وذكي، يستقر به المقام في باريس، فيخالط أهلها، ويتصل بحكامها وسائيتها، ويسجل كل ما يراه ويلاحظه في الشوارع والقصور، لينقله بأمانة في رسائل إلى إمبراطور الدولة العثمانية، راسماً لوائح وصور اجتماعية وسياسية وثقافية رائعة...

وتحمل هذه الرواية -التي نالت نجاحاً باهراً في القرن الثامن عشر- الطابع الشرقي الذي يسود حكايات شهرزاد (وصف القصور والمساجد والمدارس، وصف السلاطين والقضاة والتجار المشاركة، البذخ والترف...). أما شخصياتها التي ترتدي ملابس الخلفاء والأمراء والقضاة فتعبر عن قضايا خطيرة في السياسة والاجتماع، مقربة صيورة المجتمع الشرقي (تركيا) بعاداته وتقاليدته إلى ذهنية القارئ الأوروبي، ويبدو أن مارانا كان بارعاً في رسم مشاهد الشرق والتستر ورائها للمقارنة بين الحياة في فرنسا والحياة في تركيا.

3. "السائح السيامي" أوتسليان هزلية جدية: (19)

للروائي الفرنسي ديفرزي

يبدو أن مونتسكيو قد اطلع على هذه الرواية وتأثر بتقنياتها المختلفة... يقول الأستاذ بول هازار:

"... تتابع وصول الرحالة الشرقيين الساخرين الذين كانوا ينظرون إلى أوروبا بعيون جديدة، ويبينون عيوبها ورذائلها... [ومنهم] جاسوس تركي وشخص سيامي... وهما اللذان عبدا الطريق لفارسي مونتسكيو... آه كم كانا خفيفي الروح... وكم كانا لاذعين..." (20).

ويستخيل ديفرزني في روايته "السائح السيامي"، 1707- التي ظهرت بعد رواية مارانا ببضعة سنوات متقفاً من سيام يزور باريس ويقوم بجولات في المؤسسات الحكومية والأوبيرا والجامعات والأندية، ويخالط الفرنسيين والفرنسيات، ثم يسجل كل ما يعايشه ويلاحظه في مذكرات شخصية وخطابات ويرسلها إلى الأهل والأصدقاء....

مما سبق، نستنتج أن مصادر "الرسائل الفارسية" متعددة ومتنوعة: "ألف ليلة وليلة"، مصادر التاريخ العربي-الإسلامي، "المؤلفات الاستشرافية"، "الجاسوس التركي"، "السائح السيامي"... ولئن كان هذا المفكر قد تأثر بروايتي مارانا وديفرزني، فإن هذا التأثير يبقى محصوراً على المستوى الفني؛ لم يستلهم منهما سوى الإطار الفني: كتابة النص على شكل رسائل، وأسلوب البطلين في الملاحظة والهجاء (التحدث بكل بساطة وعفوية، وتصوير الواقع كما هو لا كما يريده الآخرون أن يكون....).

ومن الواضح أن الأجواء والمضامين الشرقية التي أذاعتها ترجمة جالان، في القرن الثامن عشر، هي التي تسيطر، بشكل مطلق على خطابات روايته... وقد لا نبالغ في شيء إذا قلنا مع ل. فيان: إن "الرسائل الفارسية"، جاءت فصلاً من فصول "ألف ليلة وليلة". مشتملة على نزعاته وحفلاته وشهواته...

IV. "الليالي" في "الرسائل الفارسية".

تتضمن هذه الرواية مجموعة من العناصر الأساسية المستوحاة من حكايات شهرزاد.... ويبدو أن مونتسكيو اقتبس من "الليالي" ما يمكن اقتباسه حتى يضيف على نصه "التشويق"، ويقربه إلى قرائه الهاربين من الأدب الكلاسيكي المبجل للتراث والذوق الارستقراطي....

1 - البحث عن الحقيقة:

إن خروج أوزبيك وريكا من بلدهما يذكر القارئ بـ "الحكاية الإطارية" في "الليالي" أو بالأحرى: بخروج شهریار وأخيه شاه زمان من المملكة بحثاً عن الحكمة والمعرفة. (21) يقول البطل أوزبيك في الرسالة الأولى إلى صديقه روستان:

"ربما كنت أنا وصديقي ريكا الوحيدين من أبناء الفرس اللذين أخرجهما من ديارهما حب المعرفة... ورفضاً الحياة الهادئة لبحثاً جاهدين عن

الحكمة... لقد ولدنا في مملكة مزدهرة، ولكننا لا نؤمن أن حكمة الشرق وحدها هي التي تهدي سبلنا... أرجو -ياروستان- أن تقص علي كل ما قيل عن سفرنا، ولكن دون أن تجاملني....(22).

إن عبارة "أرجو أن تقص علي كل ما قيل عن سفرنا"، تجعلنا نتساءل عن السبب الحقيقي الذي كان وراء خروج أوزبيك وريكا من المملكة، على الرغم من تمتعهما بالمال والجاه.... فهذه العبارة تشير إلى أن سفرهما لم يكن عادياً، إذ لو كان عادياً لما وجد من يقول فيه شيئاً....

لقد كان سبب خروج شهريار وشاه زمان من المملكة هو اكتشافهما لخيانة زوجتيهما... وقد اتفقا على السفر "طلباً في معرفة هل جرى للملوك الآخرين ما جرى لهما؟"... ويبدو أن هذا هو السبب نفسه الذي دفع بأوزبيك إلى مغادرة البلاد... الجنس يفلت -هنا- من قبضة السادة، فيواجه -أولاً- بالقمع الدموي (القتل)، و-ثانياً- بالهجرة بحثاً عن الحقيقة... يقول أوزبيك في الرسالة السادسة:

"... لا أستطيع أن أفكر في نسائي دون أن أكون نهباً للأحزان، وليس ذلك لأنني أحبهن: فقد فقدت الشعور في هذه الناحية حتى صرت لا أشتهي شيئاً. وإن حياتي في أجنحة القصر جعلتني أحذر الحب وأهدمه في نفسي، ولكن مع برودي نشأت عندي غيرة دفيئة تلتهمني، لأنني أرى جمعاً من النساء يكاد يكون متروكاً لهواه. ولا أجد من يخبرني بخبرهن إلا نفوس خسيصة.... فمن الصعب أن أكون مطمئناً إذا أخلص عبيدي، فما بالك إذا كانوا غير مخلصين...."(23).

لقد هدم أوزبيك الحب في نفسه أثناء إقامته في أصفهان، لأنه كان يشك في إخلاص جواريه له.... لم يذق راحة البال، بل عاش أمداً طويلاً قلقاً مضطرباً لعجزه عن السيطرة على أعز نسائه....(24). وكلما ابتعد عن قصره، راودته الشكوك ولسوى رأسه نحوهن (نسائه)، واشتد ألمه وتمنى أن يزيد من عدد حراسهن....

ويبدو أن أوزبيك لا يثق في المرأة، لأنه جرب غدرها ومكرها. ويكفيه أن يشك أو يخبره كبير الخصيان بما شاهده أو سمعه حتى يثور ويهدد ويعد بالقتل: "لقد أسأت إلي -يازاشي-(25)، وأحس في قلبي ثقلًا ينبغي أن تخافيه، إن لم يدع بعدي عنك فرصة من الوقت تخيرين فيها من سلوكك... إنني أعلم أنك وجدت في خلود بنادر، الذي سيدفع رأسه ثمناً لغدره وخيائته.... كيف كنت

-يا زاشي- تكسررين المزاليج والأبواب الموصدة عليك؟... وددت لو لم تفعلني ما يثير أحزاني، وأن هذا الوغد لم تمتد يداه الدنستان إليك، وأنت لم تمتعي نظره بمتاع سيده...."(26).

إن (شهریار) بطل "الليالي" لم يكن يشك في إخلاص زوجته حتى أخبره أخوه (شاه زمان) بما شاهده في حديقة القصر... (27) لم يكن هذا الأخير -في الحقيقة- حارساً على زوجة أخيه وجواربها، وإنما اتفق له أن رأى صدفة ما رأى من فجورها حين خرج أخوه إلى الصيد وتركه وحيداً في غرفته.... أما (أوزبيك) بطل "الرسائل الفارسية"، فلقد تأكد من خيانة زوجته بعد أن أخبره كبير الخصيان بالحادثة، (فهو لم يفاجئها بنفسه نائمة مع العبد نادر، وإنما سبق وأن شك في إخلاصها).

لقد خرج (شهریار) من مملكته "ليرى هل جرى لأمثاله ما جرى له" فاكشف من جديد خيانة المرأة على الرغم من الحراسة المشددة عليها (حكاية الصبية التي تخون الجنى العظيم). (28).

وخرج أوزبيك من مملكته بحثاً عن الحكمة (بعد أن اكتشف غدر المرأة)... وفي فرنسا لمس من جديد فجور الأنثى وغرورها وبشاعتها. يقول في الرسالة السابعة والخمسين:

"الفرنسيات الجميلات لا يبحثن عن رجل ذي كفاءة عقلية ومواهب فكرية، ولكن عن رجل يتقن صناعة الحب.... والدور الذي تلعبه أنثى فاتنة، لا يمكن تصوره: فهي تتفنن بلباقة لتوفق دائماً مصالح المتنافسين في حبها. وتستسلم لهم واحداً بعد الآخر، وتجعل نفسها وسيطاً بينهم في كل شكوى هي مصدرها".

ولئن كان شهریار قد قرر الانتقام من المرأة (فض بكارتها ثم قتلها)، فإن أوزبيك اتخذ موقفاً مشابهاً (قمعها جنسياً وجسدياً وروحياً)، وذلك حتى يهدئ من نيران الغيرة العنيفة التي كانت تأكل قلبه. يقول في رسالته الأخيرة الموجهة إلى كبير الخصيان. المسؤول الأول عن الحريم والخادم المطيع:

- "ليصحبك الرعب والخوف أنى سرت، ولتجب القصر من جناح إلى جناح حاملاً معك العقاب والقصاص، وليعش كل نسائي في ذعر... طهر هذا المكان المدنس بدون أن تستثني أي أحد كان... إني أسلمك السلاح، وأعهد إليك بأثمن شيء عندي -الآن- هو انتقامي الشديد. قم بهذه المهمة، ولا تكن ذا قلب رحيم... (29).

وعلى غرار شهريار، يقرر بطل "الرسائل الفارسية"، العودة إلى مملكته، وهو منكسف البال، حزين، تشتعل الأحقاد في قلبه.... لقد حدد موقفه بدقة: الانتقام منهم، ومعاقبة كل الخائنات، وفرض الرعب والظلام:

"عجباً لكن أيتها النساء... وددت لو حشرتكن جميعاً في القصر المشؤوم، لترين مذعورات ما أريق فيه من دماء..." (30).

2 - وصف الحريم

لقد خصص مونتسكيو (45) رسالة من مجموع (161) لوصف حياة الجوّاري والعبيد في الحريم، وما يدور فيه من صراع (دسائس، منافسات...)، تكون ضحيته -في الأغلب الأعم- المرأة الضعيفة (الضرب، الانتحار، الجنون....)، ولئن تأثر هذا الأديب، في وصفه لقصور أصفهان، بحكايات شهرزاد، فلقد تفنن في تصوير المرأة الشرقية التي تعيش داخل الحريم الواحد مع مجموعة من النساء الأخريات، وتخضع لحراسة الخصيان السود....

أ. الجوّاري

إن الرسائل المخصصة للحريم، في رواية مونتسكيو، والتي يبدو عليها أثر الأجواء الشرقية واضحاً، لا تخلو من إشارة إلى غدر النساء الجميلات ومكرهن (لجوجات، أنانيات، دربن على كل أنواع الإغراء، لا يترددن في التضحية من أجل الحبيب)، الأمر الذي يذكر القارئ بالعديد من حكايات شهرزاد. (31). جاء على لسان كبير الخصيان الذي عاش طويلاً مع الجوّاري وألم بكل أسرارهن:

"لم يكن لهؤلاء النساء الحاقات من قصد سوى الانتقام البالغ ممن يضايقهن... وإن كيدهن لعظيم... إن ما أخافه هو دموعهن وتنهّداتهن ولذاتهن أيضاً.... إنهن يعرفن كيف يزعمن الضعف... ولا يعوزهن أي ادعاء ليصلن إلى الغاية التي يردنها..." (32).

ولا تتورع "الرسائل الفارسية" في اتهام أقرب الناس إلى أوزبك بالخيانة والغدر. فهذه زاشي أجمل نسائه توجد بخوة بنادر (سمحت له بالدخول إلى غرفتها المقدسة). وهذه روكسان، أظهر جواريه جميعاً، تفاجأ وهي محتضنة شاباً في سريرها. وهؤلاء نساؤه "ذهبن إلى الريف، ويقال إن العبد الذي عهد إليه بحراستهن قد رشى، فخبأ رجلين في مخبأ داخل الضيعة، ومنه كانا يخرجان للاتصال بهن...." (33).

ويصور مونتسكيو بمهارة ماكان يدور في حريم أوزبك من منافسة بين النساء. فكل جارية من جواريه تريد أن تكون أجمل من الأخرى لتحظى بحبه وتسيطر على مشاعره. تقول زكية: "كان الله في عون منافساتي حين وهبهن الشجاعة على احتمال مشاهدة مظاهر الحب التي حظيت بها منك... إنهن إذا استطعن منافستي في الفتنة فإنهن لا يقدرن على منافستي في إيقاظ المشاعر"(44).

وتخاطب فاطمة أوزبك قائلة: "لا تظن أنني لغيابك أهملت جمالاً كان أثيراً عندك... فما زالت الرغبة التي تدفعني إلى أن أحوز على إعجابك، تحملني على التّجمل...."(35). وهذا هو سلوك النساء، في "الليالي" بصورة عامة، يلبسن أفخر الملابس ويتجملن من أجل أن يراهن العشاق فيحبونهن أكثر وقد يسلكن من أجل تحقيق أهدافهن أفقر الطرق التي لا يمكن أن يتخيلها الرجل....(36).

وقد تؤدي هذه المنافسة بين نساء (الرسائل) إلى نتائج لا تحمد عقباها، فيسيطر الحقد (زاشي وزفيس)، وتعم الفوضى في كل مكان (داخل القصر)..... وهذا ما يذكرنا ببعض حكايات "الليالي" التي تصف حالة الغيرة والمنافسة بين نساء الحريم الواحد، وما يترتب عن هذه الظاهرة من نتائج وخيمة...."(37)، وهاهو كبير الخصيان ينبه أوزبك إلى خطورة الوضع:

"القصر، ياسيدي، في فوضى وارتباك شنيعين، والحرب دائرة رحاها بين نساءك... لا تسمع سوى الشكاوى والتأنيب... وكأننا في وقت أبيح فيه كل شيء.... وليس في نساءك واحدة إلا وترى نفسها أفضل من سائر أترابها بنسبها وجمالها وذكائها.... إنني أخشى -يا مولاي- أن يحدث، هنا، شيء لا يرضيك..."(38).

من الواضح، إذن، أن "عالم المرأة والجنس"، يشكل في "الرسائل الفارسية" محورا أساسيا تدور عليه الأحداث الروائية (في أصفهان)، ومن الواضح أيضاً أن مونتسكيو قد أخضع كل بطلاته الشرقيات لأجواء الجوارى التي أذاعتها "الليالي"، معتبراً إياهن أداة متاع، لا يقام لهن أي وزن؛ فهن -عنده- محتقرات ومستغلات، يفرض عليهن الحجاب ولا يسمح لهن الاتصال بالعالم الخارجي، والويل لمن تحاول التمرد على القوانين المسطرة، فإن العقاب سيكون شديداً... تقول روكسان:

"الرعب، الظلام، والإرهاب يسود القصر، وحزن هائل يشملته... إن كبير

الخصيان يفرض علينا الحجاب، على الرغم من وجودنا منفردات، وفرقة من الخصيان تحاصرنا ليلاً ونهاراً" (39).

وعلى غرار "الليالي"، تباع النساء، في "الرسائل الفارسية"، كأية سلعة أخرى في الأسواق. وكثيراً ما يشتري كبير الخصيان لسيده أوزبيك جوارى شركسيات أو عربيات: يدخل الجارية في المقصورة المستورة، ويفحصها بالعين الناقدة... فإن وجدها جديرة بسيده، يغض الطرف عنها، ويلقي عليها معطفاً قرمزيًا ويضع في إصبعها خاتماً ذهبياً، وينقد التجار ثمنها الغالي.... يقول هذا العبد في إحدى رسائله:

"لقد اشتريت لك جارية من الجنس الأصفر، لم أر جمالاً بلغ من التنسيق و الكمال ما بلغ جمالها... إن بريق عينيها يشيع الحياة في وجهها، وترسل لوناً من الضياء تتضاءل أمامه كل فتنة... لقد ساومني فيها التاجر الأصفهاني، لكنها كانت تتحامي نظراته لتقول لي: "إن تاجراً خسيساً مثله غير جدير بها وأنها أعدت لرجل عظيم... وأعترف لك أنني أحس في قرار نفسي سروراً خفياً حينما أفكر في مفاتن هذه الجارية، وأتكهن بدهشة نساء الحريم جميعاً عند دخولها...." (40).

من الواضح، إذن، أن البطل أوزبيك يملك من النساء الجميلات ما لا تحويه جميع قصور أصفهان، فحريمه - كأي حريم في "الليالي"، - مكتظ بالجوارى الحسان، فيهن البيضاء والصفراء والحمراء والسوداء... وقد بلغن من رخاء العيش ما تبلغه بنات الأمراء؛ وفرت لهن أنواع الراحة، (41). وتعلمن الأدب والشعر، ودربن على مفادمة "السيد" في أوقات فراغه.... لهن يوماً - وبالتناوب - "أربع ساعات من الخلوة مع أوزبيك لا يسمع فيها شيئاً مطلقاً، أربع ساعات في الفراش يعملن فيها من أجل مصلحتهن...." (42). ولعل أهم ما يميز بطلات مونتسكيو (الشرقيات) هو ميلهن إلى اللذة وإرضاء الغرائز: (43)، فاطمة تبحث عن الحب في كل مكان، تعيش في ثورة الشوق العنيفة... وروكسان لجوجة أنانية (فضيلتها المتطرفة مجرد قناع وخداع) وزاشي شاذة جنسياً فاجأها كبير الخصيان نائمة مع إحدى الجوارى في فراش واحد وهما عاريتان (وهذا أمر تمنعه قوانين القصر منعاً باتاً)، تقول فاطمة:

"إن النار التي تلتهمني توقظ مشاعري، وأراني شديدة الانفعال لحاجتي إلى الحب... إنه من العسير علي أن أعيش في مثل هذه الحالة بعيدة عن الجنس، فالنار تجري في عروقي... فما أتعب امرأة تترك وحدها وتحرم

الشخص الذي يستطيع أن يلبي كل طلباتها الضرورية...."(44).

وتقول روكسان في إحدى الرسائل، معترفة بذنبها مقرر الانتحار من أجل نادر الذي ملأ حياتها سعادة:

"تعم يا أوزبيك... لقد خدعتك وأغريت خصيانك، وسخرت من غيرتك، وعرفت كيف أجعل من حرمك المقيت مجالاً للملأ والمتع... سأموت ويجري السم في عروقي، لأنني ماذا أفعل هنا، مادام الرجل الوحيد الذي أحببته لم يعد معي، أسره خصيانك.... كيف فكرت في أن أكون ساذجة لأتصور أنني خلقت إلا لكي أرضي نزواتك وشهواتك.... لقد تمتعت زمناً طويلاً باعتقادك أن قلباً مثل قلبي كان يخضع لك، وكنا سعيدين إذ كنت تظن أنك تخدعني، والواقع أنني كنت أخدعك...."(45).

وخلاصة القول أن مونتسكيو قد أطلق لخياله العنان في وصف المرأة الشرقية وماكان يدور في قصور أصفهان من مأس وآلام.... فهذه المرأة، عنده وعلى غرار نساء الليالي -خلقت ليتمتع بها الرجل في أوقات فراغه... وقد درست على أفانين الإغراء وثققت ثقافة تمكنها من السيطرة على مشاعر "سيدها"، وقلبه... لا تتردد في خيانة زوجها الذي وفر لها كل شروط الراحة والهناء... وقد تلجأ إلى ما يلجأ إليه الأذلاء من كذب ونفاق وإغراء لتعزز مكانتها في "الحريم" أو الحصول على إعجاب الحبيب ورضاه...

ب. العبيد

وإذا كان للمرأة الشرقية حضور دائم في "الرسائل"، فإن مونتسكيو لم يهمل وصف العبيد والخصيان، وما كانوا يعانون في حياتهم من بطش وإرهاب. ومن الواضح أن دورهم، في الرواية، ينحصر في حراسة الحريم، "في صخب النهار وسكون الليل"، وإعادة الصواب إلى النساء إذا حاولن الخروج عن واجباتهن....

والعبيد في هذه الرواية -مثلما هو الحال في الليالي- جزء لا يتجزأ من القصر، أدوات لتنفيذ الأوامر، أي أنهم خلقوا لطاعة الأسياد والخضوع لشريعتهم... وهم أحياء ليموتوا بأوامرهم، بل إنهم من الآلات الخسيسة التي يستطيع أن يحطمها السيد كما يشاء. وهذه هي حالة العبيد في "الليالي": أشقياء، يخضعون خضوعاً مطلقاً لسلطة سيدهم وأوامره....

وأهم العبيد في "الرسائل" خصيان، ولا يعدون مواطنين إلا بنوع من

الوهم.... يعيشون حالة من اليأس، لأنهم حرموا من حقهم الطبيعي (التناسل). ولئن وقعت عين السيد على عبد طفل، وأدرك من مظهره أنه صار وصالح للعمل في الحريم، فلا بد أن تجري له العملية القاسية ولا بد أن يتحملها بقوة حتى يكون أهلاً لحراسة أغلى ما يملك سيده.

ومعاناة الخصيان، في "الرسائل" شبيهة بمعاناة الخصيان في "الليالي": فلقد حرموا استعدادهم الجنسي وأطفئت فيهم آثار الشهوة، على الرغم من شعورهم بدبيب الحياة في أجسامهم: وأصبحوا متقلين بهمومهم وأحزانهم، يضطهدهم السادة بعد أن نزعوا منهم رجولتهم، وتحرقهم "القطعان البيض/ربات الخدور" لضعفهم وغباوتهم. وهاهو كبير الخصيان يعبر عن أساه، في إحدى الرسائل، قائلاً:

"أنا رهن سجن رهيب، محاط دائماً بنفس المناظر التي لا جديد فيها، نهب الأحزان التي لا تتغير، تراني أئن تحت أعباء الأعوام التي قضيتها في قلق دائم.... بالعجب لقد أطفؤوا في آثار الشهوة، دون أن يقضوا على أسبابها، وأجد نفسي محاطاً بأشياء تثير الشهوات دون انقطاع. وأدخل القصر فيشعروني كل مافيه بالأسى على ما فقدت..."

أنا مثقل بالهموم والأحزان التي لا مفر من أن أكظمها... أتحمّل راضياً حقّ الجوّاري لأنهن يجدنني دائماً حاجزاً مانعاً إزاء شهواتهن: إنهن يضعن المشاريع وأنا أقف دون تحقيقها....".

هذه هي حالة العبيد، في الرسائل الفارسية، فئة مستغلة جسدياً ومعنوية، سلعة تجارية يتلاعب بها أصحاب المال والجاه. فكل شيء للسيد حرام على العبد وكل خطأ يرتكبه السيد يعاقب عليه العبد وبدون شفقة أو رحمة:

"لست في أية لحظة واثقاً من عطف سيدي... فأنا أقود إلى فراشه نساء خائقات علي، ولا أعتقد أنهن في الفراش يعملن من أجل مصلحتي... فما يقدمنه للسيد في ساعة يمحو جميع خدماتي... إنني ضحية مفاوضات تقوم على الشهوات..."

٧ - صورة فرنسافي "الرسائل الفارسية"

أدلى مونتسكيو، في روايته، بآرائه في الأخلاق، والفئات الاجتماعية والمؤسسات السياسية وقضايا الفلسفة والدين... ولقد أثارت هذه الآراء عاصفة

من الاحتجاجات وردود الأفعال لما ورد فيها من نقد اجتماعي سياسي لاذع.

1. الأخلاق والمجتمع

ينتقد مونتسكيو مجتمعه القائم على الطبقات نقداً عنيفاً ويكشف عما كان يسود عصره من انحطاط خلقي وانتشار للرشوة والنفاق... فالحياة في عصر "الملك" الشمس كانت مبنية على سيادة النظام واحترام القيم الأخلاقية والنظم الاجتماعية والتقاليد الموروثة.... ولكن بانتهاء هذا العصر طغت على فرنسا موجة تستهدف هدم كل المبادئ والمعتقدات القديمة، ومال الناس إلى الشك والمجون والفجور....

لقد أصبحت الأسرة الفرنسية، في نظر مونتسكيو، فاسدة تحكم نفسها بنفسها: ليس للزوج إلا ظل من السلطان على زوجته، وكذلك أب على أبنائه. وانتشر الفسق والفساد في كل مكان... فلا تسمع في الشوارع سوى الكلام عن آباء أزعجهم الغضب، أو فتيات مخدوعات أو عشاق خائنين أو أزواج منافقين. ولا يعرف الناس، في أجواء باريس المسمومة، الحياة أو العفة: تاجرات الجنس منتشرات في الأزقات والدعارة سائدة في البيوت....(46).

ولئن كانت النساء الفرنسيات طائشات لا يبحثن سوى عن الرجال الذين يتقنون صناعة الحب، فإنهن أكثر انكباباً على لعب الميسر. وكلما تقدمت بهن السن قويت رغبتهن في اللعب، ثم تطغى هذه الرغبة على الرغبات الأخرى: إنهن يستهدفن دمار أزواجهن....(47).

ولم يهمل مونتسكيو، في رسائله، وصف واقع الطبقات الاجتماعية، والصراع القائم بينها، فهو يرى أن أعظم الرجال في فرنسا من يحظى بلقاء الملك، ويتحدث إلى الوزراء أو ينحدر من نسب عريق. أما الفقير، فيعيش فيها حياة بائسة، إذ أن عيشة منعمة لفرد واحد غني تتطلب أن يعمل مائة رجل من أجلها وبدون كلل، وزينة امرأة واحدة أرستقراطية تتطلب ألا ينام خمسون عاملاً، وألا يجدوا فراغاً يأكلون فيه أو يشربون....(48).

ويتعجب صاحب "الرسائل الفارسية"، من البشوات الذين لا يحصلون على مراكزهم إلا بسلطان المال. فلقد انفصلوا عن الشعب ليستسلموا للزمن الذي يدمر كل شيء، وللفساد الخلقي الذي يضعف كل شيء... لا يهتم سوى النهب والاستغلال....(49). يأخذون ولا يعطون إلا نادراً، ويكدسون ما يرد إليهم ليكونوا به رؤوس أموال شلاء.

ويتهكم مونتسكيو، في روايته، على العدالة في بلده وعلى التقاليد القائم على بيع وشراء المناصب القضائية، مما يؤدي إلى جلوس أشخاص سيئي السمعة على كراسي العدل. ولعل الرسالة الثامنة والستين توضح بشكل جلي حالة القضاة في فرنسا قبيل اندلاع الثورة:

"قلت للقاضي: يبدو أن مهمتكم شاقة. فقال: ليس كما تتخيل، بل هي نوع من التسلية. قلت له: وكيف يكون ذلك أليست رؤوسكم مشحونة دائماً بقضايا الناس؟ فأجاب: إن هذه الأشياء لا تستهويننا مطلقاً... ولما رأيته يتناول الأمر بلا اكتراث، قلت له: إنني لم أر قط مكتبك يا سيدي، فقال أعتقد ذلك... ليس لي مكتبة لأنني احتجت إلى المال لشراء منصب هذا، فبعت كل ما أملك... ونحن معشر القضاة لا نحب أن نستكثر من القوانين التي لا طائل تحتها... وماذا نبغي من هذه المجلدات القانونية؟"....

2. الدين ورجال الدين

ينتقد مونتسكيو أيضاً رجال الدين المتزمتين المستغلين. فهم -في رأيه- مستحوذون سحرة، ربطوا أنفسهم بمصير الإقطاعية وأقبلوا على الإنغماس في مباحج الدنيا. جاء في الرسالة الرابعة والعشرين:

"ملك فرنسا أعظم ملوك أوروبا على الإطلاق لأنه يستغل غرور رعيته... وهو ملك ساحر.... وهناك ساحر آخر أعظم قوة منه يسمى البابا... وهذا البابا هو معبود المسيحيين... وقديماً كان الملوك أنفسهم يرهبون لأنه يخلعهم بسهولة.... والآن لم يعد أحد يخشاه لأن لديه كنوزاً هائلة من المال والذهب، وقطراً تحت سلطته....".

والأساقفة -في نظر مونتسكيو- هم رجال القانون الحقيقيون، إذا اجتمعوا فعلوا ما يفعله البابا من إعداد نصوص العقيدة، وإذا انفردوا كلفوا أنفسهم بإعفاء الناس من تطبيق الأوامر الدينية: فلئن أراد إنسان -مثلاً- أن يتحلل من وعد، أو يتزوج زوجاً غير شرعي أو يحنث في قسمه... فما عليه إلا أن يذهب إلى الأسقف ليحصل على الترخيص أو الإعفاء. (50).

ويظهر مونتسكيو، في رسائله، متألماً من الحروب الصليبية، وعدم التسامح في الدين، والتفتيش الكنسي. فلقد جاء في إحدى رسائله (التاسعة والعشرين):

"لم تكن قط مملكة مسرحاً للحروب الدينية مثل مملكة المسيح. والذين يخرجون، في هذه المملكة، رأياً دينياً جديداً، يُسمون مارقين زنادقة، ولكل

بدعة اسمها... إن في بلاد المسيح بعض العباد التساك الذين لا يعرفون المزاح، يحرقون الإنسان مثلما يحرق الهشيم".

ويقف مونتسكيو حائراً أمام الأديان المتعددة من يهودية ومسيحية وإسلام، ومن كونفوشيانية وبراهمانية، وما يوجد بينها من اختلافات محيرة فينادي بالتسامح الديني وينتقد التعصب. إنه لا يعرف أي طريق يسلك للوصول إلى الرب... وهاهو يناجي خالقه بقوله:

"رباه:.... إنني لا أصغي أبداً إلى المشاحنات التي تتناول ذاتك. أرغب في عبادتك وفقاً للطريقة التي تبتغيها أنت. رباه: إن كل فرد أسأله عن الطريق القويم يريدني أن أعبدك على الطريقة التي يرتضيها هو. رباه: إذا أردت أن أصلي لا أعرف بأية لغة يجب أن أصلي، ولا على أي وضع ينبغي أن أكون... رباه: كل هذه الأمور أوقعني في حيرة لا أجد منها مخرجاً... ومع ذلك أريد أن أعمل عملاً ترضاه... رباه: أعتقد أن خير وسيلة أبلغ بها رضاك هي أن أكون مواطناً صالحاً في مجتمعي وأباً باراً في أسرتي....(51).

من الواضح، إذن، أن الإنسان -عند مونتسكيو- حر في اختيار دينه وعقيدته، بعيداً عن أي ضغط أو تأثير.... وبالعجب أن تقوم الكنيسة بإرسال دراويشها الذين تتدلى لحاهم إلى أحزمتهم وبأقدام حافية إلى بقاع العالم، لنشر المسيحية، تمهيداً لما يسمى بـ"المستعمرات اللطيفة"(52).

3. السياسة

لقد استطاع مونتسكيو، في "الرسائل الفارسية"، أن يلقي ضوءاً ساطعاً على مفاسد السياسة وانحلال المجتمع الفرنسي في النصف الأول من القرن الثامن عشر. ولما كانت الرقابة شديدة، لم يجد هذا المفكر وسيلة أفضل من الإلتجاء إلى الشرق لينقد الحياة الفرنسية نقداً شاملاً... وليس الناقد، في روايته، رجلاً فرنسياً ذاتياً، تعود ما ألف من أوضاع سياسية واجتماعية، وإنما سيدان مثقفان غربيان عن البلاد (أوزبيك وريكا) لا يعميهما الغرض والهوى، بل يقيمان الحياة من جميع نواحيها برزانة وموضوعية....

ويبدو أن هذا الهروب إلى الشرق قد ساعد مونتسكيو على مقارنة المجتمع الفرنسي (المريض) بمجتمعات شرقية (العادات والنظم....)، كما ساعد على قول مالم يكن يجرؤ على قوله في أمور السياسة والدين. ويتجلى هذا الأديب، في روايته، مفكراً عظيماً ذا دراية بجميع الأقطار وجميع أنواع الحكم....

فرسائله كلها مقارنات بين العادات والثقافات والحضارات الشرقية والغربية..

وينتقد مونتسكيو، في روايته، بشدة النظام الملكي المطلق، معتبراً أن النظام المثالي هو النظام الملكي البرلماني الذي يمثل بحق الشعب وميوله. نجد في أكثر من رسالة، ينظر إلى لويس الرابع عشر بعين الاحتقار وذلك لجبروته وطغيانه. يقول على لسان أوزبيك:

"لقد طعن الملك في السن. ولم يحدث في تاريخنا أن حكم ملك مثل مدته في طولها... وكثيراً ما سمعه الناس يقول: بأنه لا يستهويه من أنظمة الحكم في العالم سوى حكم الأتراك، أو أو سياسة شاه إيران العظيم..." (53).

ويرى مونتسكيو أن "الملك الشمس" كان محكوماً بالنساء، على الرغم من أن سنه تجعله أقل الملوك حاجة إليهن. (54)، وكان مستبدّاً يستعبد الناس، ويبث الفزع في كل مكان، ولا يتردد في إشباع مطامعه في أوروبا أو آسيا، (55). يكره أن يرى قائداً مظفراً على رأس جنده.

ويصف مونتسكيو، في روايته، سطوة الملك الفرنسي على شعبه وصفاً بارعاً، متهماً من أولئك الذين يعتقدون أن (السلطان) يشفي المرضى، ويصنع الذهب... يقول على لسان ريكا:

"إن ملك فرنسا أعظم ملوك أوروبا... يؤثر بسلطانه على تفكير رعيته، فيجعلهم يفكرون كما يريد... وقد بلغ الأمر أن جعلهم يعتقدون أنه يشفيهم من شتى الآلام والأمراض... فما أعظم قوة هذا الملك وسلطانه على نفوس الفرنسيين. إننا سمعنا عنه أموراً تدخل في عالم العجائب..." (56).

ويفسح مونتسكيو المجال واسعاً لبطلية لوصف الأنظمة في الشرق أيضاً (علاقة الحاكم بالمحكوم، أهمية الحرية عند الشعوب...). ولا يستبعد أن يكون قد أفاد في وصفه لسياسة السلاطين المشاركة من ترجمة جالان، التي قيل عنها في القرن الثامن عشر أنها تصور بصدق الشرق بعاداته ونظمه وأخلاقه وأديانه. (57).

وغني عن القول، أن مونتسكيو قد اهتم بوصف أنظمة الحكم الشرقية، من أجل نقد الملكية المطلقة في فرنسا، وسياسة بعض الأشراف الطائشة. فملوك فرنسا لا يستهويهم من أنظمة الحكم في العالم سوى حكم التتر والأتراك، وهم يعنون بفخامة قصورهم بقدر ما يعنون بفخامة حاشيتهم....

وسلاطين الشرق، في "الرسائل الفارسية" طغاة، جبابرة، لا يفرطون في

إظهار بطشهم وقوتهم، ولا يترددون في قطع الرؤوس ومصادرة أموال الناس.... يعتبرون كلهم السلطة المطلقة التي يتمتعون بها حقاً إلهياً متوارثاً لا يجوز المساس به... ويعتقدون أنهم مصدر الحرب والسلام، وأصل كل الخيرات التي نعم بلادهم....

وسلاطين الشرق يملكون كنوزاً من الذهب والجواهر لا تنفذ (58). أما قصورهم المزركشة بالجواهر والياقوت والمنحوتة من الرخام الأبيض الجميل، فملأى بالعبيد الخصيان والجواري الحسان.... (59).

وهؤلاء السلاطين، لا يقوم حكمهم على قاعدة معينة. لأنهم اعتمدوا الرعب والجور. فإهمال القصاص شائع، والمواطن الذي ينتهي به الأمر لغفلة أو لسوء حظ إلى أن يسخط عليه السلطان، موته محقق، وأقل خطأ يقوده إلى هذا المصير المحتوم... (60).

سلطان فارس هو ملك الملوك، وخليفة الأنبياء، والسيد الأول في بلده، طاغية جبروت حول شعبه إلى فئات من العبيد، أما حاشيته فلا تعرف الفضائل: الأمراء والقواد والولاة لا يقتنعون بالهبات والمرتبات، وإنما يستغلون الشعب استغلالاً فادحاً.... (61).

في تركيا، الحكم الملكي عات وطاغ، وجسم الدولة مريض، لا يعتمد على علاج رفيق معتدل، بل يعالج بأدوية عنيفة، يستنفذ جهوده بلا انقطاع. والبشوات فيهم مستبدون والجيش ظالم متوحش لا يستجيب إلا لنزواته، والحصون مخربة والحقول خاوية (62).

والمغول أمة خلقت للحرب. وهي بحق سيدة العالم في مجدها وفتوحاتها، وكان سائر الشعوب خلقت لخدمتها... ولقد أسس المغول الإمبراطوريات ثم هدموها... في كل زمان أظهروا قوتهم وعظمتهم.... وفي كل عصر كانوا وباء....

في الحقيقة، لقد كان صاحب "الرسائل الفارسية"، واعياً، ذكياً، منغمساً في عصره ومجتمعه، تتباً بالثورة الكبرى، قبل اندلاعها بسبعين سنة... ولم يكن موقف هذا المفكر من أحداث عصره السياسية سلبياً، وإنما دعا إلى إصلاح أهم المؤسسات التشريعية والتنفيذية، ونبه إلى خطورة الأوضاع في بلده الذي كانت تهزه أزومات عنيفة، مدركاً في وقت مبكر خطورة الصراعات الاجتماعية - السياسية، وما يترتب عنها من نتائج ذات آثار وخيمة على مستقبل الدولة والمجتمع.

لقد أصبحت فرنسا -في نظر مونتسكيو- جسماً مرهقاً بشتى الأمراض والأزمات: لويس الرابع عشر حكم بيد من حديد وفرض سياسة البطش والإرهاب في كل مكان. أما لويس الخامس عشر فلقد ملأ الدنيا باسمه واستبداده، سار على درب أجداده ومنع الناس من التمتع بحريتهم وحقوقهم، إنه طاغية مثل ملوك الهند وفارس، غير مبال بما يجري في البلاد، يتعشى في قصر فرساي مع "الجواري الشقراوات"، ولا يتحدث إلا عن الصيد والبارود.... إن خطورة الأوضاع في فرنسا فاقت كل تصور... ولا بد من تنبيه الفرنسيين إلى هذه المأساة: الملوك طغاة مستبدون، والأشراف رجال الدين استولوا على كل السلطة.... والأوضاع الاقتصادية متدهورة... والأخلاق منحطة... والفوضى سائدة...

٧١ - مقلدومونتسكيوبين "الرسائل" و "الليالي"

بعد مونتسكيو من الأدباء الأوائل الذين اهتموا، في عصر التنوير، بالعالم الشرقي، من أجل التعبير عن الواقع الفرنسي بكل أبعاده، خالغاً على أعماله لبوساً فنياً رائعاً... ويبدو أن "رسائله الفارسية"، التي طبعت أكثر من أربعين مرة في نصف قرن، قد تركت أثراً قوياً في الأوساط الأدبية والفكرية وفجرت وحي الكتاب في تقليدها. فثمة أكثر من عشرين رواية كتبت على غرارها: "الرسائل التركية"، (1730) لسان فوكس، "الرسائل اليهودية"، 1736، و"الرسائل الصينية"، 1739، للأديب ج.ب. دارجان، "الرسائل السيامية"، 1751، لجوزيف لاندن، "الرسائل الشرقية"، 1754، لفليريج، "الرسائل الإفريقية"، 1771 لاروائي، ج.بليني، "رسائل عثمان" 1753 لأوجست دارك. ويبدو أن فولتير نفسه حاول أن يقلدها في "رسائل أما بيد".

لقد اعترف مونتسكيو أن "رسائله" علمت الآخرين كيف يكتبون روايات هادفة. (63)، والواقع أن هذا المفكر لم يبالغ في اعترافه، لأن الكثير من القصص الفرنسية "الشرقية"، التي ظهرت قبل 1721، انحصرت موضوعاتها في الحب والمغامرات، إلى أن طبعت "الرسائل الفارسية"، فجسدت خير أنموذج يقتدى به موضوعياً وفنياً...

يمكن القول، إذن، إن "الرسائل الفارسية"، علمت الكتاب الفرنسيين أساليب جديدة في النقد والهجاء. فما أسهل أن يؤتى بتركي أو هندي أو عربي أو "شرقي" إلى باريس عاصمة أوروبا، ليزور مؤسسات الدولة، والمقاهي

والمحاكم وبيوت الناس، فيلاحظ ويقارن ويستنتج وينتقد... مئات من الرسائل موجهة من باريس إلى مناطق مختلفة من الشرق: القسطنطينية، بكيين، بغداد، القدس، بمباي، تشرح المجتمع الفرنسي وتتناول المؤسسات السياسية والدينية والقضائية بالنقد والتجريح، تقارن بين سياسة سلطان تركيا أو إمبراطور الهند وسياسة لويس الخامس عشر الملك المستبد العجوز.

هذا سان فوكس في "الرسائل التركية"، ينتقد على لسان كل من روزاليد وفاطمة وحسين ونديم العصر الذي كان يعيش فيه (الأخلاق، العادات والتقاليد...). نراه في القسم الأول من روايته يحلل الآفات الاجتماعية والسياسية، ثم يشنّ، في قسمها الثاني حملة عشواء على رجال الدين المسيحيين وتزمت الكنيسة، متهماً في الوقت نفسه من دروايش الشرق ومفتييه "أصحاب" "الحي الطويلة".... (64).

وذلك المركيز دار جان في "رسائله اليهودية" يرفض الأوهام والدجل والخرافة وتقاليد الماضي المتدهورة، ويدعو إلى الحب والعدالة الاجتماعية واحترام القانون. (65)، أما في "رسائله الصينية" فيرسم واقع الحياة الأرستقراطية في فرنسا، ثم ينتقد بشدة، على لسان أبطاله الصينيين (سيو، سان، كيوشي)، تعصب الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين المسيحيين الذين أهملوا واجباتهم الحقيقية وانجرفوا في تيار البذخ والنعيم. (66).

والجدير بالتنبيه: أن حكايات شهرزاد قد احتلت مكانة مرموقة في هذا النوع الروائي (المؤلف في شكل رسائل). فلقد انتشرت فيه تلك الصور الرائعة التي أذاعتها ترجمة جالان الشيقة في القرن الثامن عشر: سوق الرقيق، القصور الخيالية ذات القباب المستديرة السراي والحريم، السلاطين القساء، السيفافون، السحرة، قطاع الطرق والقراصنة، الخصيان السود والبيض التعساء، الأميرات المخلصات لعشاقهن، العجائز الماكرات...

سان فوكس -مثلاً- في "الرسائل التركية"، متأثر إلى حد بعيد بألف ليلة وليلة، ولاسيما في حكايتيه: "روزاليد وحسين"، و"فاطمة وعبد الرحمن"، اللتين أقمهما في روايته: الأولى مقتبسة من حكاية "تور الدين وبدر الدين". (67). أما الثانية فمقتبسة من حكاية "الحمال والبنات الثلاث" (68)....

ومن الملاحظ أن جوزيف لاندن وفليريج وبليني قد اعتمدوا كثيراً على الصور الثرية والتفاصيل الزخرفية والأدوات الفنية التي وفرتها لهم ليالي شهرزاد... فلقد برعوا في وصف السلاطين المشاركة واهتموا كثيراً بما يدور

في القصور الملكية من مؤامرات، وخصصوا للجواري الشقراوات حيزاً واسعاً حللوا فيه مشاكلهن ومشاعرهن.... ويبدو أنهم لم يستطيعوا أو بالأحرى لم يريدوا التخلص من بصمات "ألف ليلة وليلة"، استجابة لطلب القراء وروح العصر.

الخاتمة :

لا نعرف كتاباً أدبياً شعبياً عربياً كانت له الحظوة في التأثير العظيم على الأدب الفرنسي مثلما عرفنا كتاب: "ألف ليلة وليلة".. فمنذ أن اطلع عليه الفرنسيون وهم مأخوذون بعالم الشرق المتمدّن والمتحرر من كآبة وقيود الكلاسيكية، بسحر العوالم العجيبة التي رسمها "الحكواتي"، العربي بعفوية وبساطة عارضاً البهيج والقبيح، العقلاني والخيالي، الغيبي والعلمي، الغريب والغامض...

إن النجاح الذي حققته ترجمة جالان في القرن الثامن عشر كان باهراً، كاسحاً... وكان هذه الحكايات وجدت، في فرنسا، تربة خصبة فنبئت وأثمرت بلا حواجز عنصرية، أو عقد نفسية، أو غير ذلك مما يمكن أن يسيء إلى جوهر التلقي والتأثير؛ إذ من الطبيعي أن يكون التأثير عظيماً إذا وجد تقبلاً، وإذا كان المؤثر مستجيباً لطموحات المتأثر ولمشاعره، أو إذا أتى بعناصر جديدة جذابة ومثيرة... والواقع أن المجتمع الفرنسي استجاب للليالي العربية ولم يقصر على قبولها. وفرق بين تأثر يفرضه القسر، فتكون النتيجة أدباً فجاً، بلا هوية، وبين تأثر تنتجه الاستجابة الطوعية، فتكون النتيجة فناً راقياً، يتطور في أجواء صحيحة من الرؤية الإرادية....

ولسنا نبالغ في شيء إذا أكدنا على أن الليالي استطاعت أن تغير مجرى الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر: جهزتها بأساليبها وحبكها وأدواتها الرومانسية، ووجهتها إلى ما كان ينقصها من الاهتمام بالمغامرات وعوامل الإثارة، وأثرتها بمواضيع إنسانية غزيرة وتجارب فلسفية ثرية، وأمدتها بعالم وافر من الشخصيات والرموز والتعابير الدقيقة عن الطباع الشرقية.... وهكذا مكنتها من النمو والتطور وعملت على إثرائها شكلاً ومضموناً، فتفتحت آفاقها وجرت في عروقها دماء جديدة وأصبحت النوع الأدبي الأول.... وهذا يعني أن الليالي العربية قامت بدور فعال في خلق التصور الروائي لدى الفرنسيين وتطويره كما وكيفاً ليقوم على ساقية ويتجه نحو النضج والكمال.



■ الهوامش:

1- ولد مونتسكيو عام 1689 في بوردو، من أسرة نبيلة اهتم أبناؤها بالقانون... وبعد تخرجه في كلية الحقوق الباريسية، اشتغل في المحاكم وعين مستشاراً لدى محكمة بوردو.... وبعد وفاة عمه (1716)، ورث منه لقب مونتسكيو (بارون دولبريد). كان مونتسكيو أرسقراطياً محافظاً، ينتمي إلى أسرة نبيلة، لكنه انتقد بشدة الأنظمة الإقطاعية المطلقة وتزمت الكنيسة. ولئن كان يعترف بوجود قوة ما فوق الطبيعة. ذات أساس إلهي، تستير الكون، فلقد أنكر الوحي ونفى التعاليم للكاتوليكية حول الإله نفاً مطلقاً... وفي رأيه إن الديانات وطقوسها هي أعمال وهمية اختلقها الساسة لتخدير الشعوب وتضليلها ينظر:

J. Dedieu, Montesquieu: l'homme et l'oeuvre.
p.Barriere, Un grand Provençal; C. L. de secondat.

- 2- برنار غروستين، فلسفة الثورة الفرنسية. ترجمة عيسى عصفور، 46.
- 3- رولان موسنييه وإرنست لابروس. القرن الثامن عشر. 69.
- 4- نشرها -في بداية الأمر- باسم مستعار لما تتضمنه من نقد وهجاء شديدين للملكية والدين والأخلاق و"حتى لا يقولوا عنه أنه انصرف إلى كتابة روايات خيالية". علماً أن الرجل كان يتسبوا مكانة مرموقة في طبقة النبلاء ومجلس البرلمان. وكان يخشى أن تمس سمعته.
- 5- جوستاف لانسون، فولتير. 35.
- 6- سهير القلماوي، ألف ليلة وليلة، 71.
- 7- MONTESQUEU. Lettres persanes , Paris, Librairie Générale. 1972.
- 8- Ibid. Lettre 92 ème.
- 9- Ibid "Letter 147 ème.
- 10- P. Barriere, OP. Cit. 234.
- 11- Nouvelle bibliothèque des romans. 7 ème année. 7/5.
- 12- "Année litteraire", 1775, 4/138-139.
- 13- Blen sovent, "Les lettres Persanes", donnent l'impression d'un chapitre des "Mille et une nuits' Habillé, àLa mode par un philosophe libertin' C. Vian. Vie et oeuvres de Montesquieu. Paris. 1879. p. 63.
- 14- نجيب العقيلي، المستشرقون، 31.
- 15- C.F. Martino, L'Orient dans la littérature française au XVIIème et siècles. 295. 297 , Auger , Melanges. 295-297..
- 16- لقد بذل المستشرقون الفرنسيون جهداً كبيراً، في القرن الثامن عشر، لدراسة الحضارة العربية الإسلامية: ترجموا أهم مايمكن ترجمته من مخطوطات إلى اللغة الفرنسية، وقدموا الدراسات في مختلف مجالات الحياة العربية- الإسلامية... ويستبعد أن يكون مونتسكيو -المعروف باهتماماته المتعددة، ولاسيما بدراسة الأجناس البشرية والقانون المقارن وتاريخ الحضارات الكبرى- قد عاش بعيداً عن هذه الحركة العلمية والثقافية.....
- 17- لقد وجدت نسخة من هذه الترجمة في مكتبته بعد وفاته:

- 18 G.P. Marana, *L'espion du grand seigneur et les relation secrètes, envoyées au divan de constantinople*. Paris. 1684.
- 19 C. Rivière Dufresny, *Les amusements, sérieux et comiques*. Paris. 1707.
- 20 بول هازار، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر . 9/1.
- 21 قال شهریار لأخيه شاه زمان: "قم بنا نسافر إلى حال سبيلنا وليس لنا حاجة بالملك حتى ننظر هل جرى لأحد مثل ما جرى لنا، فيكون موتنا خيراً من حياتنا .
- 22 Montesquieu, *Lettres persanes*. Paris. Librairie Générale. (lettre Lère).
- 23 Ibid, 6 ème lettre.
- 24 تخاطب زيليس زوجها أوزبيك في الرسالة (62):
"إنني في السجن الذي وضعتني فيه أكثر حرية منك، فأنت تضاعف من اهتمامك ببقائي في السجن وأنا أستمتع بقلقك وشكوكك وهمومك..."
- 25 زاشي، Zachi هي إحدى نساء أوزبيك وأقربهن إليه.
- 26 Montesquieu. OP. Cit.lettre 20 ème.
- 27 جاء في ألف ليلة وليلة: أطل شاه زمان من النافذة. إذا بباب سري في القصر قد فتح، وخرج منه عشرون عبداً وجارية، تراقهم زوجة أخيه شهریار... اتجهوا نحو الحديقة وانزل كل عبد بجاريته... ونادت الملكة: "يامسعود... فجاهها عبد أسود....
- 28 هذه الحكاية تقدم مشهداً يتجاوز عالم البشر إلى عالم الجن... وتبين قدرة المرأة على الخيانة. تقول الصبية التي اختطفها الجني للملكين (شهریار وشاه زمان)، بعد أن تمارس معها الجنس:
- "إن أصحاب هذه الخواتم كلهم كانوا يفعلون بي على غفلة قرن هذا العفريت، فأعطيني خاتمكما أنتما الإثنان أيضاً...."
- 29 Montesquieu, lettre 156.ème
- 30 Ibid, lettre 160 ème.
- 31 لقد صورت "الليالي"، في أغلب الحالات، المرأة الجميلة على أساس أنها جامحة لا ترعى عهداً ولا نماماً، مخصصة فقط لعشيقها، ترتكب في سبيل الوصول إليه أفظع الجرائم.
- 32 Montesquieu OP. Cit. Lettre 9ème.
- 33 Ibid, Letter. 51. ème
- 34 Ibid, Letter. 3. ème
- 35 Ibid, Letter. 7. ème
- 36 كثيراً ما تردّ حكايات "الليالي" عبارة إن المرأة إذا أرادت شيئاً لا يغلبيها أحد...، وكثيراً ما نجد بطلات شهرزاد يتزين بأبهى الحلل لنيل رضى الحبيب: "أقبلت علي وهي لابسة أفخر الملابس ما رأت عيني أفخر منها... ارتبت الجارية بذلة تركية مزركشة بالذهب والجوهر، وجعلت في أنفها حلقة من اللؤلؤ، ووضعت في عنقها طوقاً من الذهب المرصع بالجواهر النادرة... ثم تعطرت بأطيب العطور...
- 37 يمكن أن نذكر على سبيل المثال "حكاية زبيدة والجارية قوت القلوب"، وخلصتها: أن زبيدة العباسية غارت من الجارية قوت القلوب التي كان يحبها الخليفة الرشيد. فانتهزت

فرصة غيابه عن القصر، وخذرت للصبية بالبنج وأمرت عبيدها أن يدفنها حية في خراب مهجور.

Montesquieu, Lettre. 64.^e

Ibid, Letter. 156.

Ibid, Letter. 96. éme

41- يأمر أوزبيك خادمة بالاعتناء بالجواري قائلاً (الرسالة الثانية): قُتِمَ لهن كل أنواع الرفاهية لإبعاد الضجر عنهن: الأكل الموسيقي، الرقص... وإذا رغبن في التنزه أو الذهاب إلى الريف فأصحبهن إليه... ولكن إياك أن ينظر إليهن رجل... احرسهن جيداً... ولا تتردد في معاقبة أي شخص يبرز لهن...

Montesquieu, O.P. cit. Lettre 96 éme.

43- في "الليالي" حكايات كثيرة تصور الجواري اللاتي يعملن كل ما في وسعهن من أجل إطفاء الشبق المهيمن عليهن...

Montesquieu, Op. Cit. Lettre 145.éme.

Ibid, Letter. 161. éme

Ibid, Letter. 86. éme

Ibid, Letter. 57. éme

Ibid, Letter. 106. éme

Ibid, Letter. 92. éme

Ibid, Letter. 29. éme

من الملاحظ أن مونتسكيو يحمل حملة قوية على رجال الدين. فهم - في رأيه - يشككون الناس في إيمانهم ليحصلوا على اعترافاتهم وأموالهم، ويفرضون مبادئ ليس لها أصل في الدين... ومهما كان ثراؤهم فإنهم لا يتخلون أبداً عن صفة الفقر.

Montesquieu, Lettre. 46-éme

Ibid, Letter. 9. éme

Ibid, Letter. 9. éme

Ibid, Letter. 107. éme

Ibid, Letter. 51. éme

Ibid, Letter. 24. éme

57- من المعروف أن للسلطين. في "الليالي". حضوراً دائماً في أغلب الحكايات... وقد تكون أدوارهم أحياناً هي الأدوار الرئيسية. وهؤلاء السلطين محاطون بهالة من التقديس والإكبار. تخشاهم الجن والإنس لأنهم يمثلون ظل الله في أرضه.

Montesquieu, OP.Cit. Letter 103 éme.

Ibid, Letter. 102. éme

Ibid, Letter. 102. éme

Ibid, Letter. 12. éme

Ibid, Letter. 19. éme

Montesquieu. Oeuvres. Complètes. par R. Caillois. -63

64- لقدوازن سان فوكس في رسائله بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية حتى يتسنى له أن يبرز عيوب فرنسا. وما يؤخذ عليه أنه فسّر بعض العادات والتقاليد الإسلامية تفسيرات خاطئة. من ذلك مثلاً أن الإسلام لا يحرم الزنا وأنه لا يمنح المرأة حقوقها...

J. B. D'Argens. Lettres Juives. Préface Johnston. 1928-p.36. -65

J.B. D'Argens. Lettres Chinoises. Lettres 7. 14-24-51. -66

A. Galland. Les Mille et une nuits , 1/303-356. -67

Ibid, 1/136-144. -68

مصادر البحث ومراجعته.

- ألف ليلة وليلة، مقابلة وتصحيح الشيخ محمد قطة العدوي، مطبعة بولاق، 1252هـ، ط1.

- العقيلي (نجيب)، المستشرقون، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط2،

- غروستين (برنار)، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، دمشق، مطبوعات وزارة الثقافة، 1970.

- القلماوي (سهير)، ألف ليلة وليلة، القاهرة، دار المعارف، بمصر، ط4.

- لا نسون (جوستاف)، فولتير، ترجمة غنيمي هلال، القاهرة، أطلس، 1962.

- موسينييه (ر) ولابروس (أ)، تاريخ الحضارات العام، القرن الثامن عشر، ترجمة يوسف أسعد داغر، بيروت، دار عويدات، 1968.

- هازار (بول)، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة محمد غلاب، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، 1958.

- Barrière (P) . Un grand provencal: Montesquieu. Paris. Delmas. 1946.

- Dedieu(J) , Montesquieu; L'homme et l'oeuvre. paris. 1943.

- Martion (p) L. Orient dans la littérature . Francaise au XVII ème et XVIII ème et XVIII ème diécles.

- Mille et une nuits. Traduction d'Antoine Galland. Paris. Flammarion. 1977.

Lettres persanes. Paris Gordas. 1956.

Lettres persanes. Paris Librairie générale. 1972.

- Vian (C). Histoire de la vie des ouvrages de Montesquieu. Paris. 1879.



رؤية نقدية في العلاقات الأدبية بين العربية والفارسية من خلال كتاب مدارج البلاغة

تأليف رضا قلي خان هدايت
وموقفه من رشيد الدين الوطواط في كتابه
حدائق السحر في دقائق الشعر

دكتور أحمد حمدي السعيد محمد الخولي

يعتبر هدايت بحق من الشعراء والكتاب المجيدين في اللغة
الفارسية وآدابها، فهو متعدد الجوانب الفكرية وصاحب المؤلفات
العديدة والتحقيقات الثرية في العصر القاجاري. هذا غير دواوينه في
الغزل والقصيد التي يتجاوز عدد أبياتها الثمانية عشرة ألف بيت من
الشعر.

وهدايت المفكر خلوفاً يعترف بحق زوج أمه عليه، تولى بفكره وفضله
كثيراً من المناصب المهمة فصقلته. وقد صادفت صنعة البديع هوى في نفسه
فألف كتابه "مدارج البلاغة در علم بديع في 222 صفحة في طبعته الثانية.
والكتاب له من اسمه الحظ الأوفى والنصيب الأوفر، وقد تأثر فيه برشيد
الدين الوطواط⁽¹⁾ في كتابه "حدائق السحر في دقائق الشعر" ولكنه انتهج فيه

⁽¹⁾ - أستاذ متفرغ بكلية الآداب، جامعة عين شمس، العباسية - القاهرة - مصر

هو الأمير الإمام رشيد الدين سعد الملك محمد بن محمد بن عبد الجليل العمري الكاتب المعروف بـ
"خراج رشيد الدين الوطواط" وهو من أحفاد عبد الله بن عمر بن الخطاب، ويتصل نسبه بالخليفة
الثاني عمر بإحدى عشرة واسطة. واسمه الكامل كما ذكره معجم الأنباء لياقوت (ج 7 ص 91)

نهجاً آخر. فكأننا تماماً أمام الطبرى في تاريخ الأمم والملوك وابن الأثير في الكامل في التاريخ مع اختلاف المجال من حيث التأثير والتأثر بنهج جديد.

يقول هدايت في مقدمته للكتاب: "حيث أنه في جميع الأوقات، كان البعض من أرباب السداد والذوق والاستعداد يرغبون قول الأشعار الفصيحة وسماعها، وأيضاً الأبيات المليحة لفصحاء المتقدمين والمتأخرين.. وكما ألف مولانا رشيد الدين المشهور بـ "الوطواط" رسالة في هذا العلم تسمى "حقائق السحر" وأورد فيها شواهد كثيرة من القرآن المجيد، والأحاديث النبوية وأقوال فصحاء العرب والعجم إلا أنه لم يراع الترتيب في الكتابة، ولم يأت بشواهد من الأشعار الفارسية الجميلة، وأراد بعض الأصدقاء أن تكتب رسالة قيمة في هذه الفنون والبدائع على أن يراعى فيها ترتيب حروف الهجاء بحيث إذا أراد الدارس أن يقرأ صنعة من الصنائع فإنه لا يطيل الانتظار، ويبحث عن غايته بسرعة بواسطة تتبع الحرف الأول، ولما كانت الشواهد والأمثال العربية كثيرة، فقد تم الاختصار والاختصار في الشواهد على الأشعار والقصائد الفارسية⁽²⁾.

وعلى الرغم من تتبع هدايت لـ "رشيد" واعتماده عليه كأحد مصادره، فقد رجحت كفة الأدب في يد هدايت. فقد رأيناه يعمد إلى سوق الأمثلة والشواهد بأسلوب سهل مبتعداً عن تعميق العلماء وجنوحهم إلى التحليل والتفصيل. وما أكثر ما كان ينظم شعراً يدعم به القاعدة، كما أنه استحسن استخدام طريقة رشيد في إشارته في بعض المواضع إلى أن هذا الفن له أكثر من مصطلح أو تسمية مثلما حدث على سبيل المثال في صنعة الإعانات⁽³⁾، اعتراض الكلام قبل التمام⁽⁴⁾ والتوجيه⁽⁵⁾ وغالباً ما كان يشير إلى وجه الشبه أو الخلاف بين فن وآخر أو بين نوعين في باب واحد أو بين نوع في باب وآخر في باب آخر مثلما حدث في صنعة الموازنة⁽⁶⁾ والسجع المتوازن⁽⁷⁾.

هو: محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن يحيى بن مردويه بن سالم بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب رشيد الدين المعروف بالوطواط الأديب الكاتب الشاعر.

(2) هدايت: مدارج البلاغة، ص 3-4

(3) مدارج البلاغة، ص 18

(4) مدارج البلاغة، ص 25

(5) نفس المصدر، ص 78.

(6) نفس المصدر ص 190

(7) نفس المصدر، ص 164

ونجده زيادة على شرحه لأغلب الفنون، وإرشاده إلى موطن الشاهد فإنه يبدى كثيراً من الملحوظات، ويفصح عن رأيه في بعض الصناعات مثلما حدث على سبيل المثال في باب الإبداع حيث قال⁽⁸⁾: "وكل نظم ونثر لا يكون هكذا فهو من كلام العوام وغير قابل للتحسين"، وأيضاً في بعض أقوال الآخرين مثلما حدث في صنعة "حسن التخلص" عندما ذكر أن بعض الأصدقاء قد استحسنوا هذا التخلص للأزرقى⁽⁹⁾.

اكر تو تير جفارا دلم نشانه كنى

بجان خواجه فاضل تكريمت كه مزن⁽¹⁰⁾

فقد أدلى برأيه قائلاً: وفي رأبي أن هذا تخلص مقبوح بهذا المقابل "بروح السيد الفاضل"⁽¹¹⁾. وهذا يبين لنا أنه كان يدرك معنى ما ينقله، ويوضح لنا روح النقد التي كانت تسيطر عليه، وأنه يتذوق محاسن الكلام، وينقل عن رأي وخبره.

كما أن آثار اطلاعه على الكتب البلاغية واضح وجلي. فشرح ينقل العديد من الأمثلة المختلفة لشعراء الفرس، وإن كان قد اعتمد على كتاب رشيد كما وضح في مقدمته، بل واقتبس منه فإنما أراد بذلك أن يخرج عملاً أكثر جودة واكتمالاً فزاد على شرحه لبعض الفنون كثيراً من الملاحظات ومن ذلك ما ذكره في باب التشبيهات⁽¹²⁾.

عندما نقل عن رشيد اعتراضه على جماعة من الشعراء يشبهون الأشياء بأشياء لا وجود لها في الخيال فيقول: "كما يشبهون الفحم المتقد ببحر من المسك أمواجه من الذهب. فلا شك أنه لا وجود له مطلقاً."⁽¹³⁾ مما يستبين معه أن رشيدا لم يكن يكتفي بشرح الفنون دون رؤية نقدية، كما نجده في بعض

⁽⁸⁾ نفس المصدر، ص33

⁽⁹⁾ هو أبو بكر زين الدين بن إسماعيل الوراق الهروى من الشعراء الفرس العظام في القرن الخامس الهجري توفي حوالي سنة 465هـ

ترجمة هذا البيت:

-إذا كنت تصوب سهم الجفاء لقلبي، فأني أقول لك -بروح السيد الفاضل- لا تضرب.

⁽¹⁰⁾ هدايت: مدارج البلاغة، ص33

⁽¹¹⁾ هدايت: مدارج البلاغة، ص52

⁽¹²⁾ هدايت: مدارج البلاغة، ص52

⁽¹³⁾ الوطواط: حقائق السحر في دقائق الشعر، ص138-161

الأبيات التي استشهد بها في صنعة "المربع" بأبيات من شعره وهي: (14)

فؤادي سباه غزال ربيب
سباه بقد كفصن رطيب
غزال كفصن جناه عجيب
ريب رطيب عجيب حبيب

"وإن كان لم يبلغ حد الحسن والكمال، ولكنه كان على سبيل المثال".
كما أنه إذا أعجب بشعر أحد الشعراء، قال شعرا على غرار، فيقول في
صنعه المربع ما يلي:

يـا بـد عـالم	ممكن نه كه هرگز جوتو
مـردی بـکـرم	هرگز جو توکسی ندید
وکرکسی مثل توکم	یـا بـد مـردی
مثل توکم یـا بـدهم	عـالم بـکـرم

ويعقب على ذلك بقوله:

"وفي اعتقادي أن هذه الصنعة تكون لعبة حسنة للأطفال وليست جديدة بأن
تدخل ضمن الصناعات الأخرى، ولكن طالما وردت ضمن الصناعات فهذا ما
قالوه: (15) "يضرّبون بمائة شوكة من أجل وردة" مما يوضح أنه لم يكتف بشرح
الفنون دون تعليق أو نقد، بل كان أحياناً يستعين بضرب المثل لتوضيح رأيه.
وقد حدث أيضاً في تشبيه التفضيل أنه قال (16): تعتبر هذه الصنعة - في
رأبي - أفضل من باقي أقسام التشبيه".

وفي صنعة تضمين المزدوج (17) طوّع هدايت رأى رشيد الذي يقول فيه:
(18)

"واستعمال المزدوج يزيد العبارة جمالاً ورواء، ولو أنه لا حاجة إليه إذا
أخذنا في الاعتبار حدود والأسجاع الأصلية "وذلك بقوله": وتوجد مثل هذه

(14) هدايت: مدارج البلاغة، ص 73.

(15) هدايت: مدارج البلاغة، ص 211.

(16) هدايت: مدارج البلاغة، ص 73.

(17) هدايت: مدارج البلاغة، ص 87.

(18) رشيد: حرائق السحر، ص 121.

الأشعار في دواوين الشعراء غزلاً وقصيداً وهي صنعة ليست سيئة، وهي سبب في زيادة الزخرف، وليست في حاجة لحدود الأسجاع الأصلية وعن صنعة الترجيح يقول: (19)

"وفي رأيي أن هذه الصنعة حسنة ومقبولة، والشخص الذي لا يلم بهذه الصنعة مؤلف فقير.

والخلاصة أنه إذا كان رشيد الدين الوطواط قد مهد الطريق أمام كل من كتب بعده في فنون السبديع، فإن هدايت قد أضاف إليه بعضاً من الفنون والصناعات التي لم يتحدث عنها، ولم يشر إليها من سبقه في البلاغة الفارسية مثل: (20)

الاستنباع، الاقتباس، الإدماج، الاطراد، الإضمار قبل الذكر، التجريد، تبرع الصفات، الترجيح، الرجوع، السحر الحلال، القول بالموجب، الموازنة، السجع بعض عيوب القافية مثل التوارد، التصرف، القافية المعمولة، المجهول والمعروف والمسوخ.

يعتبر هدايت إذن بإنتاجه في الفنون البديعية من الذين أثروا المكتبة الإيرانية بالمؤلفات العديدة، كما تعد ثقافته نموذجاً واضحاً لثقافات قديمة ومواكبة لعصره.

فهو يقرأ ما يتصل بالمعرفة العامة أو بفنون الثقافة المعروفة في عصره فكوتنا ملكة بيانية، وساعداً على نظم الشعر بتضمين معانيهما وألفاظهما. وما ذلك إلا لأنه تلقاها صغيراً واستوعبها كبيراً.؟؟ في مؤلفاته التي توحى بأنه قد قرأ في مختلف الميادين وأديباً. فقد قرأ لشعراء أفاضل عرفوا بالبلاغة وبسعة الأفق والخصوبة في البلاغة الفارسية والعربية. وأورد على سبيل المثال شواهد للأمير معزى السمرقندي⁽²¹⁾ والأنوري⁽²²⁾ ورشيد الدين الوطواط والعنصري والفرخي. وكونه قد خص هؤلاء الشعراء الذين فضلهم بالذكر دليل على ما

(19) هدايت: مدارج البلاغة، ص 102-103.

(20) هدايت، مدارج البلاغة صفحات 24-30-31-34-37-88-93-102-149-161-166-190-222-220-219-218-217-199-198

(21) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المعزى النيسابوري أمير الشعراء، على عهد السلطان سنجر السلجوقي.

(22) هو أوجده الدين محمد ابن محمد حجة الحق. والشاعر الإيراني في القرن السادس الهجري. وكانت له مهارة فائقة في القصيد والغزل.

كان يتمتع به من ذوق أدبي ومملكة بيانية فلكل واحد منهم لونه الفني.
أما ما يتصل بعلوم البديع وصناعة الكتابة والشعر، فمصادره في ذلك أهم
كتب وهي لمن سبقوه في ذلك الميدان مثل الرادوياني ورشيد وشمس قيس
ورامي أو بالعربية وهم كثير.

جاء في مقدمة كتاب "أنوار الربيع في أنواع البديع" من تأليف السيد علي
صدر الدين بن معصوم المدني (1052-1120هـ) الذي يتصل نسبه إلى أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب كما ورد في مقدمة المحقق للكتاب ما يلي:
"ومؤلفات" هدايت" تمثل ثروة قيمة في ميدان الألب والبلاغة، وتتنوع مؤلفاته".
وما يهمنا منها هو الكتاب الذي بين أيدينا مدارج البلاغة.

فقد قدم هذا الكتاب منهج هدايت في الدراسة وأسلوبه البليغ الرصين
والطريقة الجميلة في التعبير وحسن الأداء والقوة في الاستشهاد وكثرة الاستعانة
بالأبيات الشعرية، وقلة الاستشهاد بالبلاغة العربية

وكان جديراً به أن يوفر على نفسه الجهد في تتابع الاستشهادات والبحث
عنها بشيء أكثر أهمية وأضاف للكتاب. وهو الوقوف على أسرار الإعجاز
البلاغي والتعرف على جمال الأسلوب.

وقد جاءت صياغته الشعرية جديدة غير تقليدية بقدر المستطاع فوردت
مرتبة متقنة الأداء، كما كان شعره نتاجاً لعقلية مرتبة واعية ناضجة، وشهد
نظمه بلاغة وغنى عن سقطات الشعراء وتدنيهم استجداءً وتكلفهم المصطنع
آداءً. كما أن الأشعار التي كانت موطن استشهاده سواء أكانت من نظم أم من
نظم الآخرين ليست بشعر المجون والتسلية والتكسب، ولكنها صيغت في أجمل
صورة وأبلغ نظم لتؤدي غايتها وهدفها.

ومما يؤخذ عليه أنه شغل نفسه بتفريع التفريعات في الفن الواحد دون
ضرورة أو لزوم، فقد زاد في فنون البديع حتى تداخلت مدلولاتها تداخلاً
يضطرب فيه الذهن، وأورد باباً على سبيل المثال تحت عنوان "الموازنة" (23)
إذا ما قرأته لا تجد فيه جديداً عما قيل في فن "السجع المتوازن" (24) وفن
المسجع (25) تتفحصه تجد أنه وفن المسمط (26) لا فارق بينهما ذا بال. كذلك

(23) هدايت: مدارج البلاغة، ص190.

(24) هدايت: مدارج البلاغة، ص164.

(25) هدايت: مدارج البلاغة، ص199.

(26) هدايت: مدارج البلاغة، ص202.

تحدث عن فنون الاستفهام (27)، تجاهل العارفين (28) وكلها متقاربة.
هذه الهنات وغيرها - إن وجدت - لا تنقص من قدر الرجل، ولا تقلل من شأنه وإنما هي مأخذ لا يفرغ منها مؤلف. وهذا هو الشأن دائماً في كل علم وفن، وعلى وجه الخصوص فن البديع.



■ المراجع:

- 1- رضا قلى خان هدايت: مدارج البلاغة. الأصل الفارسي
- 2- رشيد الدين الوطواط: حدائق السحر في دقائق الشعر الترجمة العربية للدكتور إبراهيم أمين الشواربي
- 3- بعض كتب تاريخ الأدب الفارسي
- 4- حكمت امبابي: رسالة دكتوراه رشيد الدين الوطواط
- 5- رنيفة فؤاد شارود: رسالة دكتوراه. رضا قلى خان هدايت.



(27) هدايت: مدارج البلاغة، ص 35

(28) هدايت: مدارج البلاغة، ص 90

الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصرين المغولي والتيموري

أ-د. شيرين عبد النعيم حسنين*

تمهيد:

يتناول هذا البحث كما يبدو من عنوانه الثقافة العربية الإسلامية في بلاد الفرس في الفترة التاريخية التي شملت العصرين المغولي والتيموري.

والمعروف في التاريخ عن حكام هذين العصرين بأنهم كانوا مخربين سفاكين، وذلك لتدميرهم الكثير من المدن الإسلامية الزاهرة، وقتلهم لآلاف من المسلمين سكان هذه المدن بعد نهبها.

لكن الذي لا يعرفه الكثيرون أن السلاطين المغوليين والتيموريين كانوا محبين للعلوم والفنون في أول أمرهم، فقد اهتموا بعلم الرياضة لضبط شئون مملكتهم، وعلم الطب لحفظ الأبدان، وعلم الفلك لرصد الأوقات وتحديد مواعيد الغزوات.

ويذكر عنهم أنهم كانوا يبقون على حياة العلماء والصناع والفنانين الذين كانوا يجدونهم في المدن المفتوحة، ويصطحبون خيرتهم معهم إلى مقر ملكهم. لذلك لما استقر هؤلاء السلاطين في إيران كانوا من أشد المتأثرين بمظاهر الحضارة الإيرانية والثقافة الفارسية الإسلامية هناك، ثم ما لبثوا أن اعتنقوا الإسلام - نتيجة لعدم تعصبهم لوثنيتهم - فصاروا دعاة للإسلام، وسعوا إلى

* - (أستاذ اللغة الفارسية وآدابها بقسم لغات الأمم الإسلامية وآدابها، كلية الآداب - جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية)

نشره، وبنوا الكثير من المساجد والمدارس الدينية والعلمية في إيران.

لقد انصرفوا بعد اعتناقهم الإسلام إلى تعمير ما خربه أجدادهم وآباؤهم بحيث شهدت إيران نهضة عمرانية وعلمية وثقافية عظيمة، وصارت عواصم ملكهم من المدن الإيرانية -كتهريبز ومشهد وهرات والسلطانية وسمرقند- مراكز للعلوم والآداب والفنون، وقبله للعلماء والفقهاء والأدباء والفنانين.

وقد أوقفوا أملاكهم وبذلوا المال الوفير من أجل العلماء ورجال الدين والأدباء وأرباب الفنون، لتشجيعهم على إنجاز أعمالهم وأيضاً للإنفاق على المؤسسات العلمية والدينية، وصرف رواتب القائمين على العمل بها، بل كان من هؤلاء السلاطين من شارك أهل المعرفة نشاطهم - وهو ما سنوضحه فيما يلي-:

هذا بالإضافة إلى الدويلات التي حكمت بعض أقاليم إيران في كنف الدولتين المغولية والتيمورية والتي كان لها دور ملموس في الثقافة الإسلامية في هذه الفترة.

ولقد ازدهرت العلوم العقلية والدينية في هذه الفترة فراج التأليف في مختلف العلوم، وخاصة الرياضة والطب والفلك والهيئة والتاريخ والتفسير والحديث والسيرة وعلم الكلام والفلسفة والمنطق واللغة والتصوف.

لذلك فقد شهدت إيران في هذه الفترة نهضة ثقافية إسلامية علي أيدي علماء الفرس وشعرائهم من أصحاب اللسانين، وممن تركوا إنتاجاً فارسياً يشهد بهذه الثقافة العظيمة الجديرة بالدراسة، وسوف أتناول أبرز مظاهرها، حيث أن هذا البحث لا يتسع للإلمام بها إلاماً مفصلاً.

وسوف ينقسم هذا البحث إلى قسمين، القسم الأول يتناول فيه الحديث عن دور البارزين في العصر المغولي من سلاطين ووزراء وأعلام كان لهم دور ملموس في نشر الثقافة العربية الإسلامية في إيران.

أما القسم الثاني فيتناول أيضاً الحديث عن دور البارزين في العصر التيموري من ملوك ووزراء وأعلام، والذين تركوا بصماتهم على الثقافة الإسلامية في إيران،

والله ولي التوفيق...

■ أولاً : الثقافة العربية الإسلامية مية في العصر المغولي

عرف ملوك دولة المغول التي حكمت إيران باسم (الإيلخانيين) حيث كان يطلق على الملك لقب ((إيلخان)).

وقد كان هؤلاء الملوك منذ بداية حكمهم وثنيين، لكنهم لم يكونوا متعصبين لوثنييتهم، فذكر عن أول ملوكهم ويدعي (أبا قاخان) تولى العرش عام 660هـ—(1264م) والذي لم يكن قد اعتنق الإسلام، أنه أول من ضرب النقود باللغة العربية وقد كتب على أحد وجهيها في المتن (القآن الأعظم إيلخان المعظم زيد عظمتها)، وفي الحاشية عبارة "لا إله إلا الله محمد رسول الله" صلى الله عليه وسلم.

وقد اعتنق ثاني ملوكهم الإسلام ولقب نفسه بالسلطان "أحمد تكودار" فوطد صلته بعلماء المسلمين، وسارع بإرسال كتاب بهذا الشأن إلى العلماء في بغداد، وأعلن نفسه حامياً لدين الإسلام وتابعاً للرسول (صلى الله عليه وسلم)، وأمر ببناء المساجد وتحويل الكثير من معابد الأصنام والكنائس إلى مساجد، كما أقام الشرع الحنيف على كما كان على زمن الخلفاء، فأثر هذا تأثيراً بليغاً في نفوس الرعايا من المسلمين.

وقد نصب أحد الشيوخ ويدعي (كمال الدين عبد الرحمن الرافعي) شيخاً للإسلام، وولاه الإشراف العام على الأوقاف في البلاد كلها من أدناها إلى أقصاها، وأمر أن تصرف جميع أموال الأوقاف حسب شروط الواقفين.

ولقد حاول السلطان أحمد تكودار أن يدخل المغول في الإسلام، لكنهم أصروا على التمسك بديانتهم البوذية فلم يستطع فلجأ إلى ذلك عن طريق بذل العطايا والمنح وألقاب الشرف، فدخل الكثير منهم في الإسلام في عهده.

كما أجرى اتصالات مع السلطان المملوكي (قلاوون) بمصر عن طريق وفد أرسله برسالة إليه يطلعه فيها باعتناقه الإسلام، وجهوده في سبيل إحياء الشريعة الإسلامية من قبيل إصلاحات شئون الأوقاف وتيسير سبل الحج، كما أعرب في رسالته عن رغبته في عقد سلام ومودة مع جيرانه المسلمين، على الرغم من مخالفة ذلك لما نص عليه مجلس الشورى المغولي (القوريلتاي).

وقد رد عليه السلطان قلاوون برسالة أعرب فيها عن ترحيبه بذلك، غير أن السلطان أحمد تكودار لقي حتفه بعد عامين من حكمه على يد المغول الثائرين عليه بسبب اعتناقه الإسلام، وإقامته علاقات ودية مع جيرانه المسلمين.

وعلى الرغم من مقتل السلطان أحمد تكودار، إلا أنه لم تمض عشر سنوات حتى تغيرت أحوال البلاد، فقد تزايد عدد المغول المعتقدين للإسلام، كما تزايد عدد المسلمين تدريجياً فوصلوا إلى المناصب الهامة، ونجحوا في تكوين حزب من أقوى الأحزاب في الدولة مستندين إلى تأييد سكان الريف ورجال الدين، وقد استطاع هذا الحزب الإسلامي أن يرفع السلطان "غازان خان" -سادس سلاطين المغول- إلى العرش، وأن يدخله في طاعة الإسلام.

وفور اعتلاء السلطان غازان خان العرش في أوائل شهر شعبان عام 694 هـ (1295م) أعلن الإسلام الدين الرسمي للبلاد، وقد أسلم معه جميع الأمراء، فأقيمت الأفراح واشتغل الناس بالعبادة، ولما حل شهر رمضان صامه السلطان محمود غازان خان، وعكف على العبادة مع جماعة الأئمة والمشايخ الذين شملهم بالهبات والصدقات.

وعلى إثر ذلك غير المغول زيهم، فلبسوا العمامة كشارة مميزة لهذا التحول، ولم يعد المسيحيون واليهود قادرين على أن يظهروا بين الناس إلا بثياب متميزة، فكانت علامة النصارى شد الزنار في أوساطهم، واليهود خرقة صفراء في عمامتهم.

ولما كان السلطان محمود غازان خان سنياً على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، فقد أمر أن تذكر أسماء الخلفاء الراشدين في خطبة الجمعة والعيد والمناسبات الأخرى في المساجد، وأصبح يذكر اسمه بعد هؤلاء الخلفاء، كما نقشت أسماؤهم على العملة، وأحييت الشهاداتتان بأسماء الخلفاء الراشدين، كما كتب اسم السلطان وألقابه.

كما أمر السلطان محمود غازان خان أن تصدر الرسوم طبقاً لما تنص عليه الشريعة الإسلامية دون التأويل في الشرع، وكان يحث الناس دائماً على اتباع الشريعة والعمل بأحكامها، وبذل الجهود في سبيل تقويتها ورسوخها، لذلك كان شديد العقاب على المخالفين.

وقد أصدر أمراً بهدم الكنائس المسيحية والأديرة اليهودية وتحطيم الأصنام البوذية، واستبدالها بالمساجد، كما أجبر البوذيين على الدخول في الإسلام، وطلب ممن يرفض مغادرة البلاد.

لذلك كان السلطان محمود غازان يرعى علماء الدين، ويباشر قيامهم بمهامهم الرئيسية، ويروى عنه أنه في عام 696 هـ دخل إحدى المدارس الدينية وتدعى المستنصرية من الدار المجاورة، وكان المدرسون والفقهاء يجلسون

كعبادتهم يتلون القرآن الكريم، فلما أهلك عليهم، قاموا احتراماً له فلامهم على فعلهم، ثم دخل خزانة الكتب فتفقدوها، ثم عاد إلى الدار المذكورة، فبات فيها.

وفي الحقيقة كان السلطان محمود غازان في مقدمة سلاطين المغول الذين كان لهم الفضل في اندماج المغول في المجتمع الإسلامي، فتأثروا بالبيئة الفارسية الإسلامية، وصاروا من أكثر المتحمسين للمساهمة في النهوض بالحضارة الإسلامية من كبوتها.

ولقد كان عصره العصر الذهبي للدولة المغولية، فلقد شهدت إيران، وخاصة مدينة تبريز -عاصمة ملكه- نهضة عمرانية وثقافية كبيرة، فبنيت المساجد الكثيرة في المدن والقرى وأبست المدارس العلمية والدينية، وأوقفت الأوقاف للإنفاق عليها وعلى القائمين بالعمل فيها وعلى الفقراء والمساكين.

وبكفيانا دليلاً على ما نقول أن السلطان محمود غازان كان أول سلاطين المغول قد دفن في مقبرة ظاهرة -حيث كانت عاداتهم إخفاء مواضع قبورهم- وكان قد بناها في محلة نسبت إلى اسمه وتعرف باسم (شام غازان أو شنب غازان⁽¹⁾) تقع في شمال غرب تبريز، وكانت متوجة بقبة كبيرة، ومركزاً لمجموعة من المباني المقامة وسط الحدائق، ومن أهم هذه المباني مسجد وصومعة ومدرستان إحداهما للشافعية وأخرى للحنفية ومستشفى ومكتبة ومرصد، وبالقرب من تلك المؤسسات توجد مدرسة أخرى لتدريس علوم الدنيا، وقد عُين لها المدرسون اللازمون كما يوجد بيت القانون المخصص لحفظ كتب القوانين التي وضعت في عهده، ومسكن للأطفال وآخر للأشراف والسادة وحمام وملجأ يسع مئة يتيم يتلون القرآن ويحفظونه من مئة مصحف لديهم ويشرف عليهم خمسة من المدرسين، ويقوم بخدمتهم خمسون من الخدم، وآخر للأطفال المشردين، وثالث للأرامل تقيم فيه خمسمائة أرملة.

وقد زار الرحالة العربي ابن بطوطة هذه المقبرة وغيرها من معالم مدينة تبريز عند زيارته لإيران وسجل مشاهداته في كتابه، وما زال مكان هذه المقبرة ظاهراً حتى الآن، بما بقي من أكوام الأبنية المختلفة من حطامها.

ولم تقتصر جهود السلطان محمود غازان على مدينة تبريز -عاصمة ملكه- وحدها، والتي احتلت مركزاً مرموقاً من الناحية العمرانية والثقافية، بل شملت أيضاً المدن الأخرى التي ضيّمها ملكه، فعلى سبيل المثال لا الحصر، جدد

(1) شنب: بفتح الشين أوضمها بمعنى التبة، وأحياناً في الكتب القديمة كانت تكتب "شام" بدلاً من شنب، وهو اسم بهلوي بمعنى الوادي.

مدينة "أوجان" وأقام فيها عدة أبنية جديدة، وأطلق عليها اسم (مدينة الإسلام)، وكان يصرف دخل هذه المدينة والقرى المجاورة لها على المؤسسات الخيرية التي شيدها.

كما أوقف السلطان محمود غازان جزءاً كبيراً من أملاكه الخاصة للإنفاق على هذه النهضة العلمية الحضارية، وسجل ذلك في حجة الوقفية التي حررت على الطريقة الإسلامية الصحيحة وشهد بصحتها جميع القضاة والعلماء.

وقد أدرج السلطان محمود غازان جميع المؤسسات التي أسسها تحت اسم (أبواب الخير) وعهد بالإشراف عليها إلى وزيره العالم والمؤرخ رشيد الدين فضل الله الهمذاني الذي سيرد الحديث عنه.

ومن سلاطين المغول البارزين السلطان "أولجاتيو" الذي خلف أخاه السلطان محمود غازان عام 704هـ (1304م)، وكان هذا السلطان قد اعتنق الإسلام، واتخذ لنفسه اسم (محمد خدا بنده)، أي محمد عبد الله - وقد وجد لذة في الالتحاق بفرق إسلامية متعددة، فكان حنفياً وشيعياً وسنياً على التوالي.

ويذكر التاريخ عن هذا السلطان أنه قام ببناء مدينة السلطانية - بين تبريز وتهران - وجعلها عاصمة لملكه، وقد شهدت هذه المدينة أيضاً نهضة عمرانية وثقافية، بحيث صارت من أعظم المدن الإسلامية كمدينة تبريز، وقد ضمت الكثير من العمارات والمؤسسات والمدارس العلمية والدينية، كما شيد أيضاً قلعة كبيرة وسط المدينة، وبنى في داخلها مقبرة له تعد من أجمل الآثار التي أنشئت في إيران.

وقد شيد على مقربة من هذه المقبرة مبان خيرية أخرى كانت عبارة عن مسجد ومدرسة دينية ودار للرحالة ومدرسة كبيرة على نمط المدرسة المستنصرية ببغداد.

ويذكر عن السلطان محمد خدا بنده (أولجاتيو) في كتاب "روضات الجنات" للخوانساري أنه كلف العلامة الحلي ومئة من طلابه بترتيب مدرسة متقلة ذات غرف من الخيام الكرباسية في مدينة كرمانشهان - باختران حالياً - وأطلق عليها اسم (المدرسة السلطانية السيارة)، وكانت هذه المدرسة تحمل مع موكب هذا السلطان أينما يصير وتضرب بأمره في كل منزل ومصر.

وقد ذكر أنه وجد في أواخر بعض الكتب وقوع الفراغ منها في المدرسة السلطانية السيارة في كرمانشهان.

وكانت هذه المدرسة ترتحل بأعيان العلماء والمدرسين، برواتب جاريات على السلطان، ومع كل منهم فقهاء وطلاب، وكانوا يسمون بـ "مدرسي السيارة"، وكان الفقيه قطب الدين اليمني التستري -الذي يرجع أصله إلى بلاد اليمن واستوطن مدينة تستر- من فقهاء المدرسة السيارة بالحضرة.

وإذا انتقلنا إلى طائفة الوزراء ودورهم في الثقافة العربية الإسلامية نجد أن خير نموذج لهم الوزير الشهير (رشيد الدين فضل الله الهمذاني) المتوفى 718 هـ، بعد أن جاوز السبعين من عمره، فقد كان هذا الوزير عالماً وطبيباً ومؤرخاً وشاعراً، عمل في بداية أمره طبيباً محترفاً في بلاط السلطان أباخان، ثم تولى الوزارة في عهد السلطانين غازان خان وأولجايتو -الذين تحدثنا عنهما من قبل، فصار مؤرخ البلاد والمنظم الرئيسي للدولة في عهدهما.

وقد كان الوزير رشيد الدين يجيد اللغة العربية، وقد اصطحبه السلطان محمود غازان معه في حملته على سوريا بصفته وزيراً -ليقوم بتحرير المنشورات والفرامانات باللغة العربية، كما كلفه هذا السلطان بكتابة جميع الكتب التي ينبغي كتابتها باللغة العربية، هذا فضلاً عما ألفه هذا الوزير من كتب هامة باللغة العربية سيرد الحديث عنها.

كما يذكر عن هذا الوزير أيضاً أن السلطان أولجايتو رغب إليه أن يفسر بعض آيات القرآن الكريم، فسارع بالقبول، وكتب عدة رسائل في مسائل مختلفة تقع في تسع عشرة رسالة، وجمعها كلها في مجلد واحد سماه "التوضيحات".

وكان الوزير رشيد الدين الهمذاني منذ شبابه يميل إلى التأمل في العقائد الدينية والمعنى الصوفي للقرآن الكريم، لذلك اشتغل بتفسير القرآن ومعالجة المسائل الخاصة بالأخلاق والميتافيزيقا هذا بالإضافة إلى اشتغاله بالتأليف في الطب والاقتصاد والتاريخ.

وقد ترك لنا الوزير رشيد الدين مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم والمعارف، كان قد كتبها بالعربية والفارسية، وضمها في مجلد ضخم سماه (جامع التصانيف الرشيدي).

ومن أهم آثار الوزير الشهير رشيد الدين كتابه "جامع التواريخ" الذي يعد من أهم المصادر التاريخية التي تتناول تاريخ المغول بصفته شاهد عيان لعصرهم، وكتاب "الأحياء والآثار" الذي يبحث في الاقتصاد الزراعي، وكتاب "طب أهل الخطا" وهو من الكتب الطبية والعلمية التي قام بترجمتها إلى اللغتين العربية والفارسية.

أما مؤلفاته الدينية فهي كتاب "التوضيحات" في الكلام وكتاب "مفتاح التفسير" وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين القسم الأول يتحدث عن فصاحة القرآن الكريم ومفسريه، والقسم الثاني يتناول عدة مسائل أهمها مسألة الخير والشر، والجزاء والعقاب، وأنواع الصبر المختلفة، والقضاء والقدر، والبعث، والتناسخ، وكتاب ثالث يسمى "السلطانية" كان رشيد الدين قد ألفه بعد اجتماع عقد مع السلطان أولجائي، يتناول فيه الحديث عن الوحي والإلهام والمعجزة والرسالة الإلهية، والنبوة، وخاتم النبيين، والصالحين، وكتاب رابع ويعرف باسم "لطائف الحقائق" ويقع في أربع عشرة رسالة في علم الكلام.

وقد أطلق على الكتب الدينية الأربعة (المجموعة الرشيدية) وتوجد نسخة منها بالعربية بالمكتبة الأهلية بباريس.

ولقد كانت مؤلفاته الدينية قيمة ونفيسة لما أمدت به الفلاسفة والمفكرين عن أهم المشاكل في الفلسفة والتفسير، ومدى إعجاز القرآن الكريم وفصاحته، ومعجزة النبوة والمبدأ والمعاد وغير ذلك.

وكان الوزير رشيد الدين قد وضع جميع نسخ مؤلفاته العربية والفارسية في بناء ضخم كان قد شيده ليكون مدفناً خارج مدينة تبريز في محلة سماها "الربع الرشيدي" وخصصه لترقية العلوم والفنون، وأسكن فيه رجال الدين والفقهاء والمحدثين وقارئ القرآن والطلاب وأصحاب الحرف كل نوع.

وقد كان هذا الربع الرشيدي عبارة عن جامعة مفتوحة أبوابها للدارسين لتزويدهم بمختلف العلوم والفنون، لما تحويه مكتبتها الضخمة من كتب نفيسة في شتى أنواع العلوم، فقد ضمت إلى جانب مؤلفات رشيد الدين كتباً أخرى مؤلفة بعدة لغات مختلفة.

فقد ذكر عن مكتبة هذا الربع الخاصة أنها كانت تحوي ستين ألف مجلد من أنواع العلوم والتواريخ والأشعار والحكايات والأمثال وغير ذلك مما جمعه من بلاد إيران وتوران ومصر والمغرب والروم والصين، هذا بالإضافة إلى ألف من المصاحف كتبت بخطوط مختلفة على يد كبار الخطاطين.

وكان رشيد الدين قد كتب في وصيته التي تركها فوق قائمة الكتب الدينية بمكتبة الربع الرشيدي بأن يؤخذ من حاصل أوقافه ما يكفي لكتابة نسخة في كل عام من مجموعة مؤلفاته كلها على قطع ورق بغدادى لترسل إلى إحدى المدن الإسلامية الرئيسية.

كما أقام هذا الوزير العالم رشيد الدين أيضاً في مدينة "أرزنجان" مدرسة لتعليم علوم الدين كالفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام وأنواع العلوم العقلية، وعهد بشئون التدريس بها إلى المولى محمد الرومي من أفاضل العلماء في عصره.

ولا يفوتنا أن نشير إلى هذا الوزير الشاعر، فقد كان رشيد الدين ينظم بالعربية، نذكر منها على سبيل المثال بعض الأبيات الشعرية كانت قد تضمنتها رسالة أرسلها إلى أحد كبار شيوخ المتصوفة الذين عاشوا في عصر السلطان أوجااتيو، وكان رشيد الدين يحله، ويتعهد بدفع نفقاته، وهو في هذه الأبيات يتمنى وصله وقربه، فيقول ما يلي:

يطيرني شوقي وكيف أطيّر فإن جناحي بالفراق كسير
إذا جاش جيش الشوق من كل جانب فمالي سوى فيض الدموع تصير
فيا رب قربني إلى قدورة الوري فأنت على تيسير ذاك قدير

كذلك الأسرة الجوينية، فقد كانت هذه الأسرة أيضاً راعية للعلم والأدب كأسرة البرامكة في عهد الخلافة العباسية، وقد تولت هذه الأسرة مناصب هامة في الدولة، وكان الأخوان شمس الدين محمد، وعطا ملك الجويني من أبرز الشخصيات في هذه الأسرة كما كانا على ثقافة عربية إسلامية واسعة بالإضافة إلى إجادتهما لنظم الشعر العربي وكانت مجالسهما قبلة للكتاب والأدباء.

وقد تولى شمس الدين محمد الوزارة في البلاط المغولي، وتذكر له الكتب أنه أنشأ مدرسة علمية إسلامية في بلدة أسرته -جوين-، وكان يدرس بها من كبار العلماء ورجال الدين.

أما عطا ملك الجويني فقد كان يعمل بالديوان المغولي، حتى رافق هولاكو في حملته على الخلافة العباسية، ثم عين من قبله حاكماً على بغداد بعد سقوطها، وإليه يرجع الفضل في تعمير العراق وخاصة بغداد بعد تدميرها على يد المغول، فقد أصبحت بغداد في فترة حكمه مركزاً للعلوم والثقافة.

ومن أهم مؤلفات عطا ملك الجويني كتابه "تاريخ جهانكشاي" أي -تاريخ فاتح العالم-، وهذا الكتاب يعد من أهم المصادر في نشأة المغول وتاريخهم، حيث كان مؤلفه شاهد عيان ومعاصراً للأحداث.

وإذا تناولنا مشاهير أعلام العصر المغولي الذين كان لهم دور في إثراء

الثقافة العربية الإسلامية في مختلف فروعها، بمؤلفاتهم العربية والفارسية، وهم الذين يطلق عليهم "أصحاب اللسانين"، نذكر ما يلي على سبيل المثال لا الحصر: "نصير الدين الطوسي" الذي يعد من أهم الشخصيات التي عاشت في هذا العصر، والمتوفى عام 672هـ (1274م) في بغداد بعد أن بلغ من العمر خمسة وسبعين عاماً. فقد كان هذا الرجل من كبار العلماء والسياسيين، رافق هولاكو خسان في حملته على بغداد بصفته فلكياً، وشجعه على غزوها وإسقاط الخلافة العباسية.

وقد ألم نصير الدين الطوسي بالعلوم المختلفة السائدة في عصره كالمنطق والرياضيات والطبيعة والفلسفة وعلم الكلام، كما درس على يد أبيه المبادئ العامة للفكر الإسلامي ونبغ فيه، لذا يعد مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، هذا بالإضافة إلى موهبته في نظم الشعر، فكان ينظم الشعر باللغتين العربية والفارسية، ومن أشعاره العربية نذكر منها بعضاً مما يمتدح فيه كتاب "تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه، فيقول ما يلي:

بنفسي كتاباً حاز كل فضيلة	وصار لتكميل البرية ضامناً
مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً	بتأليفه من بعد ما كان كامناً
ووسمه باسم "الطهارة قاضياً"	به حق معناه، ولم يك مانناً
لقد بذل المجهود لله دهره	فما كان في نصيح الخلاق خائناً

ولنصير الدين الطوسي مؤلفات عديدة تتجاوز المئة والخمسين ألفها بالعربية والفارسية في الرياضيات وفروعها المختلفة والفيزياء والعلوم الفلكية كالفلك والتنجيم والاختيارات والاسطرلاب، والفلسفة بموضوعاتها البارزة في الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق والمنطق، وأيضاً في السياسة وعلم الكلام وفي الطب والتاريخ والجغرافيا.

ومن أهم آثاره التي ألفها بالعربية كتب "آداب المتعلمين" "الابتداء والانتهاء"، "استخراج التقويم"، "استخراج قبلة تبريز"، "الاسطوانة"، "انعكاس الشعاع"، "بيان الألوان"، "تجريد العقائد في علم الكلام"، "تحرير اقليدس في الهندسة"، "تحرير الطلوع والغروب في الفلك"، "التذكرة النصيرية في علم الهيئة وهي في شرح إشارات ابن سينا"، "قوانين الطب"، "حل مشكلات قانون ابن سينا"، وكتاب "أخلاق ناصري" المؤلف بالفارسية وعرب باسم "الأخلاق

النصيرية". كما له عدة رسائل، من أهمها رسالة في أصول الدين، ورسالة في الإمامة، ورسالة في انعطاف الشعاع وانعكاسه.

كذلك أيضاً العلامة الشهير "قطب الدين الشيرازي"، كان طبيباً معروفاً ومن كبار شيوخ الصوفية، وقد بلغ منزلة رفيعة في بلاط السلطانين أبا قاخان، وغازان خان، وكان قد قام بعدة أسفار إلى بلدان مختلفة منها العراق والشام ومصر، وقام بتدريس كتابي القانون والشفاء لابن سينا في الشام.

ومن أشهر مؤلفاته العربية هي "نهاية الإدراك في دراية الأفلاك"، "التحفة الشهيبة"، "شرح حكمة الإشراق للسهروردي"، "فتح المنان في تفسير القرآن"، وقد ألفه في أربعين مجلد، "مشكلات التفسير"، ورسالة في بيان الحاجة إلى الطب وآداب الأطباء ووصاياهم.

القاضي البيضاوي المتوفى 685هـ وكان أحد مفسري القرآن الكبار، ولد ببغية في إقليم فارس، الذي كان أبوه قاضي القضاة به في عهد الدولة السلغورية المعاصرة للمغول.

ومن أهم مؤلفاته العربية تفسيره المعروف باسم "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، "طوالع الأنوار في مطالع الأنظار" في التوحيد، "منهاج الوصول في علم الأصول".

عضد الدين الإيجي المتوفى عام 756هـ: كان فقيهاً شافعيّاً ولد بقصبة إيج بإقليم فارس عام 680هـ، وقد عاصر الأسرتين الإيلكانية والمظفرية وهما دولتان عاصرتا المغول - له آثار عربية في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق، ومن أهمها: كتاب "المواقف" في علم الكلام، "الفوائد الغيائية" وهو شرح لفصل البلاغة في موسوعة مفتاح العلوم "للسكاكي".

العلامة علاء الدولة السمناني: نسبة إلى سمنان والمتوفى عام 659هـ، كان أبوه يعمل في وزارة السلطان غازان خان، كما اشتغل هو بأعمال الديوان في عهد السلطان أرغون، درس الصرف والنحو والحديث والتفسير والفقه، وقد ترك ما يقرب من ثلاثمئة مؤلف بالعربية والفارسية، من أهم آثاره العربية: "مطلع النقط ومجمع اللقط" في تفسير بعض السور القرآنية، "العروة لأهل الخلوة والجلوة" في الحكمة الإلهية.

زكريا القزويني المتوفى عام 682هـ: وهو المؤرخ والجغرافي الشهير، وكان قد اشتغل بالقضاء في العراق في عصر الخليفة المستعصم بالله العباسي،

ومن أشهر مؤلفاته العربية: كتابه الشهير في الجغرافيا "آثار البلاد وأخبار العباد، وكتاب "عجائب المخلوقات" الذي ترجم بعد ذلك إلى الفارسية.

ابن الطقطقي المتوفى عام 680هـ: على الرغم من أنه تولى القضاء وكان نقيب العلويين في الكوفة، لكنه يرجع إلى أصل إيراني، وكانت زوجته فارسية أيضاً، له مؤلفات بالعربية والفارسية في التاريخ الإسلامي، أهمها بالعربية كتاب "الفخري" وقد أهداه إلى فخر الدين عيسى عامل السلطان غازان، وأخذ عنوان الكتاب من اسمه، وكتاب "نظام التواريخ" بالفارسية.

أبو بكر الرازي: نسبة إلى مدينة الري، وهو غني عن التعريف فهو صاحب معجم "المختار الصحاح" في اللغة العربية، وله مؤلفات عربية أخرى مثل "حدايق الحقائق" في التصوف، "الذهب الأبريز في تفسير الكتاب العزيز"، "روضة الفصاحة في علم البيان"، "كنز الحكمة" في الحديث.

كما شهد العصر المغولي أيضاً شعراء مشهورين، كانوا من أصحاب اللسانين، نذكر منهم "جلال الدين الرومي" المتوفى عام 672هـ، الذي يعد أحد رواد شعراء التصوف، فهو مؤسس الطريقة المولوية، حيث نشأ نشأة دينية لأن أباه كان عالماً دينياً وفقهياً، وعلى الرغم من إنتاجه بالفارسية، لكنه كان متقناً للغة العربية إتقاناً عظيماً، وكان على ثقافة إسلامية واسعة، وقد ربطته بالبلاد العربية صلات ثقافية، وخاصة سورية حيث قام بالتدريس والوعظ هناك، وقد تضمن إنتاجه الفارسي الكثير من الشواهد العربية والقرآنية والمبادئ الإسلامية، ومن أبرز أعماله في هذا المجال كتابه النثري "فيه ما فيه" الذي ألفه بالفارسية ويشتمل على أحاديثه ومواعظه ومحاوراته، كذلك كتابه الشعري "المثنوي المعنوي" الذي يضم أكثر من ستة وعشرين ألف بيت من الشعر، وقد جعل مقدمته باللغة العربية، ويعد من أعظم الكتب التي ألفت في التصوف الإسلامي عامة والتصوف الفارسي خاصة.

الشاعر الشهير سعدي الشيرازي المتوفى عام 691هـ: وهو أحد مشاهير شعراء الفرس، وقد أَلَم باللغتين العربية والفارسية، وكان على ثقافة عربية إسلامية، وذلك لنشئته الدينية، وتلقيه العلم في المدرسة النظامية ببغداد، وقد لقب بشاعر الإنسانية للأخلاق النبيلة والمبادئ السامية التي تضمنتها مؤلفاته الشعرية والنثرية ويبدو هذا في كتابه "كلستان" أي -الروضة-، فهو كتاب تعليمي أخلاقي، وقد طعم جميع مؤلفاته الفارسية بالشواهد العربية والقرآنية.

كما كان لهذا الشاعر الكبير أشعار عربية، نذكر بيتين من تلك القصيدة

التي نظمها في رثاء الخليفة المستعصم بالله وسقوط الخلافة العباسية، يقول:
حبست بجفني المدامع لا تجري فلما طغى الماء استطال علي السكر
نسيم بغداد بعد خرابها تمنيت لو كانت تمر علي قبري

وإلى جانب هؤلاء الأعلام الذين كانوا من أصحاب اللسانين وتركوا لنا مؤلفات باللغتين العربية والفارسية، هناك من الفرس من ألفوا باللغة الفارسية في العلوم التي راجت في هذا العصر، وخاصة التاريخ والتصوف والتفسير وعلم الكلام، ولكنهم كانوا على ثقافة عربية إسلامية عالية، ويبدو هذا للقارئ من عناوين كتبهم التي تحمل أسماء عربية ومطعم أسلوبها بالشواهد العربية والقرآنية، وقد خدمت هذه المؤلفات فروع الثقافة الإسلامية، وخاصة في التاريخ الذي ازدهر في هذا العصر لتشجيع السلاطين للكتاب على تسجيل تاريخهم وتاريخ أعمالهم، حيث كان مؤلفوها أصحاب مناصب لدى السلاطين ومعاصرين لأحداث العصر، فتضمنت مؤلفاتهم معلومات فريدة وقيمة لا توجد في كتب التاريخ، لذلك تعد هذه الكتب من أمهات المصادر في التاريخ الإسلامي، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب "جامع التواريخ" رشيد الدين فضل الله الهمذاني، و"تجزية الأمصار وتزجية الأعصار" المعروف بتاريخ وصاف، نسبة إلى مؤلفه الوصاف، و"روضة الألباب في تاريخ الأكابر والأنساب" المعروف أيضاً بـ "تاريخ بناكتي" نسبة إلى مؤلفه البناكتي، و"نظام التواريخ" للبيضاوي، و"درة الأخبار" ولمعة الأنوار"، و"سمط العلى للحضرة العليا" لمنشى الكرمانى و"دستور الكاتب في تعيين المراتب" لمحمد النخجواني.

ومن كتب التصوف كتاب "لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار" لقطب الدين الرازي، و"درة التاج" لقطب الدين الشيرازي، و"حق اليقين ومرآة المحققين" للشبسترى. وأيضاً "نزهة القلوب" في الجغرافيا للمستوفى و"حدائق السحر في دقائق الشعر" في البلاغة لرشيد الدين الوطواط.

ثانياً : الثقافة العربية الإسلامية في العصر التيموري

على الرغم من أن "تيمورلنك" لم يكن أقل من "جنكيز خان" قسوة وسفكاً لدماء في البلاد التي فتحها واستولى عليها، إلا أن نشاطه الإصلاحي والثقافي كان كنشاطه في التخريب، فلقد كان هو وأولاده من بعده يرعون العلم وأهله، ويخصون رجال الدين والتصوف بالتقدير والرعاية، لذا نهضت في عهدهم

مراكز للثقافة الإسلامية في عدد من مدن إيران أهمها سمرقند وهرات وشيراز وتبريز.

فكتب التاريخ تذكر أن تيمور لنك كان يأمر جنوده بعدم التعرض للعلماء أثناء غاراتهم الوحشية على البلاد، فيذكر أنه أمر جنوده وهم ينهبون مدينة أصفهان بعدم التعرض للمنطقة التي يقطنها العلماء، بل يعرف عنه، أيضاً أنه كان يدخل مع العلماء في محاورات ويبدل لهم العطاء، وكان حريصاً أيضاً على مقابلة المشهورين منهم في البلاد التي يفتحها، وقد سجل هذا ابن خلدون في كتابه "مقدمة ابن خلدون" عند حديثه عن فتح تيمور لنك لمدينة حلب.

وكان تيمور لنك قد اهتم بإنشاء المدارس والإنفاق عليها وبتأسيس المكتبات الخاصة بها، فكان يأتي بعلماء البلاد المفتوحة إلى عاصمة ملكه سمرقند، ويعرضهم عما تركوه، كما كان يفعل نفس الأمر بالنسبة للكتب، فيروى أنه أمر بنقل مكتبة كاملة على ظهور البغال إلى سمرقند.

وقد تولى العرش بعد تيمور لنك ابنه الرابع "شاهرخ" وكان هذا الملك من أكثر الملوك الذين حكموا إيران ثقافة، وقد جعل مدينة هرات مركزاً ثقافياً في وسط آسيا، وعلت مكانة العلماء والشعراء والمعماريين والرسامين في عهده، لذلك شهد عصره نهضة علمية وفنية.

ومن المدارس العلمية التي أسسها مدرسة أطلق عليها اسمه وكانت تضم العديد من الكتب في العلم والأدب والفقه وعلم الكلام والفلسفة وغيرها من العلوم.

كما كانت زوجته وتدعى "جوهرشاد" ذات شخصية قوية وكانت محبة للعلم والعلماء كزوجها، وقد أمرت هذه الملكة ببناء مسجد في منطقة الإمام علي الرضا بمدينة مشهد، ومدرسة بنية كبيرة تعلوها المآذن - بمدينة هرات، كما أمرت ببناء قبة فخمة بجوار هذه المدرسة لتدفن فيها، ولا تزال هذه القبة باقية مزينة بالآيات القرآنية المكتوبة بالخط الكوفي وفيها ضريح الملكة.

كذلك الابن الرابع للملك شاهرخ وحفيد تيمور لنك ويدعى "ألوغ بيك" الذي حكم عام 850هـ وامتد حكمه أربعين عاماً، وكان من أكبر علماء الرياضة والتنجيم في إيران، كما كان ذا مواهب متعددة، فكان شاعراً وقارئاً للقرآن الكريم، حيث كان يقرؤه بسبع قراءات مختلفة، وقد ترك أثراً كثيرة في سمرقند فأقام مدرستين دينيتين في مدينتي سمرقند وبخارى وكتب على أبوابهما "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" وكان من بين العلوم التي تدرس

بالمدرستين علم الكلام.

وكان هذا الملك أيضاً ملماً بعلم الفلك، وقد ألف كتاباً في الفلك والتقويم، وأمر ببناء مرصد كبير في سمرقند، ويذكر عنه أيضاً أنه أدى اشتغاله بالعلم وشغفه به أن وفد إليه كثير من علماء فارس وتوابعها، فكان يشاركهم في الدرس بنفسه، ويدرس معهم حركات الكواكب في مرصده الكبير بسمرقند، وقد نظمت جداول الهيئة باسمه، وطبعت بعد ذلك في إنجلترا عام 1965م.

وإذا تناولنا آخر سلاطين التيموريين العظام وهو السلطان "حسين بايقرا" نجد أن هذا السلطان كان شاعراً وأديباً، لذلك كان يشجع العلماء والأدباء وأيضاً رجال الدين، فصارت مدينة هراة -عاصمة ملكه- مركزاً ثقافياً كبيراً في عصره.

وكان هذا السلطان قد اهتم بإنشاء المدارس والمكتبات، ويذكر عنه أيضاً أنه كان يصدر الأحكام المطاعة لتحقيق التماسات علماء الإسلام وفضلاً العصر، كما كان يبذل الإقطاعات والإنعامات لهم، بل كان يتردد كثيراً على مجالس الوعظ، ويبجل مشايخ الإسلام والوعاظ، ويعتبر ذلك من الأمور الواجبة لذلك اجتهد في تطبيق أصول الشريعة الإسلامية.

وقد شيد هذا السلطان مدرسة خاصة به في منطقة يطلق عليها "المصلى" وأقام بجوارها مكتبة خاصة بها، وأطلق على هذه المدرسة "المدرسة السلطانية"، وكان يقوم على التدريس فيها ثمانون من علماء العلوم الدينية والدنيوية.

ومن أسباب ازدهار النهضة العلمية والثقافية في عهد السلطان حسين بايقرا، أن وزيره ويدعى "عليشير نوائي" كان أيضاً أديباً وشاعراً ومؤلفاً ومصوراً، وقد أنشأ هذا الوزير العديد من المباني والمساجد والمكتبات، واهتم اهتماماً بالغاً بتشجيع العلماء والأدباء والفنانين، ويذكر عنه أنه كان يقرب العلماء إليه ويواظب على حضور حلقات دروسهم للاستفادة منها.

وقد أقام هذا الوزير مدرسة دينية، وأطلق عليها اسم "المدرسة الإخلاصية"، وقد عين في هذه المدرسة مدرسين لتدريس أصول الفقه في الرواق الشرقي، وآخرين لتدريس علم الحديث في الرواق الغربي، وألحق بالمدرسة مسجداً، وبنى في الجانب الشمالي من هذا المسجد قبة أطلق على هذه القبة "دار الحفظة"، وخصصها لتلاوة القرآن الكريم، كما ألحق بها أيضاً خانقاه لإطعام المساكين وأداء صلاة الجمعة، وقد أوقف هذا الوزير جميع ممتلكاته للإنفاق على هذه المدرسة والمسجد ودار الحفظة والخانقاه.

وقد ترك الوزير عليشير نوائي مؤلفات كثيرة شعرية ونثرية باللغتين الفارسية والتركية، تناول في بعضها التاريخ الإسلامي وتاريخ الأنبياء والحكماء ومناجاة الله.

ومن أعلام العصر التيموري، والذين يعدون من أصحاب اللسانين العربية والفارسية وتركوا مؤلفات تخدم فروع الثقافة العربية الإسلامية، نذكر أسماء بعضاً منهم ومؤلفاتهم العربية على سبيل المثال:

سعد الدين التفتازاني المتوفى عام 791هـ: وينسب إلى قرية تفتازان بإقليم خراسان، وهو حجة مشهور في البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة والكلام والفقه وغيرها من العلوم، لذلك ترك مؤلفات في شتى فروع المعرفة، له في النحو "شرح التصريف المعزى"، و"الإرشاد"، وفي البلاغة "المطول"، و"مختصر المعاني"، وفي المنطق "شرح الرسالة الشمسية"، و"تهذيب المنطق والكلام"، وفي ما وراء الطبيعة "المقاصد"، و"شرح العقائد النسفية" للرد على زندقة ابن عربي في مؤلفه فصوص الحكم، وفي الأصول "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح"، و"شرح شرح المختصر في الأصول"، وفي الفقه "المفتاح"، و"اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير"، وفي التفسير "كشف الأسرار وعدة الأبرار و"شرح الكشاف"، وفي فقه اللغة "النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ".

سيد شريف الجرجاني المتوفى عام 816هـ: كان فيلسوفاً وحكيماً، وقد كتب عدة رسائل في الفلسفة باللغتين العربية والفارسية، وشروحاً على أهم الكتب في أصول الفقه والفلسفة وعلم الهيئة، ومن هذه المؤلفات كتاب "التعريفات و"الأصول المنطقية"، بالإضافة إلى شروح عديدة.

جلال الدين الدواني المتوفى 908هـ: وهو ينتسب إلى قرية دوان بإقليم فارس وكان عالماً متصوفاً وشاعراً، ومن آثاره العربية بعض الرسائل مثل: "رسالة إثبات الواجب القديم" و"رسالة إثبات الواجب الجديد" و"رسالة نماذج العلوم" وأيضاً شرح لهياكل النور للسهروردي.

وجدير بالذكر أبو طاهر الشيرازي الفيروز آبادي المتوفى 817هـ العالم اللغوي الكبير صاحب المعجم العربي الشهير "القاموس المحيط" ويرجع مسقط رأسه إلى محلة فيروز آباد بإقليم فارس، وكان قد رحل في شبابه إلى بغداد، وحصل العلوم الدينية كالفقه والتفسير والحديث والنحو، وزار كثيراً من البلاد العربية، وكان معاصراً للأسرة الجلثرية.

وقد راج في هذا العصر التأليف في العلوم العلمية والدينية، وخاصة

التأليف بالفارسية في التاريخ، والتصوف والتفسير والسير على أيدي علماء وأدباء من الفرس، كانوا على ثقافة عربية وإسلامية، بدت واضحة من أسلوب كتبهم المطعم بالشواهد العربية والقرآنية، أو من عناوين بعض كتبهم ذات الأسماء العربية، نذكر منها على سبيل المثال:

في مجال التاريخ: وكان هذا العصر امتداداً للنهضة العلمية التي شهدتها فن كتاب التاريخ في العصر المغولي، فقد راج التأليف في التاريخ العام والمحلي فظهرت موسوعات تاريخية قيمة في التاريخ الإسلامي مثل: "روضة الصفا" لميرخواند، و"حبيب السيرة في أخبار أفراد البشر" لخواند سبسر، ولهذا المؤلف أعمال أخرى وهي: "تستور الوزراء" و"خلاصة الأخبار في أصول الأخبار" و"مآثر الملوك، أيضاً" مجمع التواريخ" لحافظ آبرو، و"روضات الجنات في أوصال مدينة هرات" لمعين الدين الإسفزاری.

وفي مجال التفسير والسير: "جواهر التفسير لتحفة الأمير و"مواهب عليه" المعروف "بتفسير حسيني" و"مختصر الجواهر" لواعظ الكاشفي، "شواهد النبوة" للجامي و"معارج النبوة" لمعين الدين الفراهي، و"روضة الأحباب في سيرة النبي والأصحاب" للأمير سيد جمال الدين و"درج الدر" لأصيل الدين الحسيني. وفي التصوف: جواهر الأسرار وخواطر الأنوار، و"اللوامع" و"أشعة اللمعات" ونفحات الأنس" للشاعر الصوفي عبد الرحمن الجامي-الذي سيأتي الحديث عنه-، و"مجالس العشاق" لواعظ الكاشفي، و"رشحات عين الحياة" لفخر الدين حسين.

أما في مجال الشعر: فقد عاش في هذا العصر شاعران كبيران، كانا على ثقافة عربية وإسلامية عالية إلى جانب ثقافتهما الفارسية، وهما "حافظ الشيرازي" و"عبد الرحمن الجامي" وحافظ الشيرازي هو من كبار شعراء الغزل في إيران الذي ولد عام 726هـ وقد أتم بالعلوم الرائجة في عصره، بالإضافة إلى دراسته العربية في التفسير والحديث والشعر، وقد لقب بـ "الحافظ" لحفظه القرآن عن آخره، وقد اشتغل بالتدريس في شیراز، وكان يدرس كشف الزمخشري في التفسير ومصباح المطرزي في النحو وطوالع الأنوار في التوحيد، ومفتاح العلوم في الأدب، وترك ديواناً شعرياً يحتوي على غزليات عرفانية.

أما عبد الرحمن الجامي فهو أشهر شعراء التصوف في العصر التيموري وأيضاً عالم وصوفي في وقت واحد، ولد عام 817هـ، وتعلم اللغة العربية على

يد أبيه الذي كان يجيدها، وقد رحل إلى سمرقند واشتغل بدراسة النحو والصرف والمنطق والحديث والفقه والأصول وقراءة القرآن وتفسيره، كما درس أيضاً العلوم الطبيعية والفلسفة والرياضة والموسيقى وغيرها من علوم العصر، وتبحر أيضاً في التصوف. وقد ترك إنتاجاً في ستة وأربعين مؤلفاً شعرياً ونثرياً في مختلف العلوم التي تعلمها، وحظي بشهرة عظيمة لتفوقه في هذه الميادين، نذكر من بين هذه المؤلفات الفارسية مؤلفاته العربية، وهي "الدرة الفاخرة" وهو كتاب في المفاضلة بين المتكلمين والمتصوفين، "وفوائد الضيائية"، وهو شرح على كافية ابن الحاجب على في النحو العربي.

وبعد هذا العرض لمظاهر الثقافة العربية الإسلامية في العصرين المغولي والتموري في إيران يتبين لنا أنه على الرغم من أن اللغة العربية كانت قد فقدت مكانة الصدارة في إيران كالعصور السابقة، وحلت محلها اللغة الفارسية في هذين العصرين، إلا أن اللغة العربية صارت اللغة العلمية والأدبية، ولم يكن لكتاب الفرس وأدبائهم غناء عن تعلمها.

وعلى الرغم مما سلكه سلاطين هذين العصرين من أساليب الدمار والتخريب في بادئ أمرهم وقت فتحهم للبلاد، إلا أنهم وأبناءهم من بعدهم لما عاشوا حياة مستقرة في بلاد الفرس بالإضافة إلى إسلامهم، أقبلوا يصلحون ما أفسد، بل ساهموا بنصيب في إنهاض الحضارة الإسلامية في فروعها المختلفة، لذلك نشأت في ظلهم وبرعايتهم هذه الحضارة الفارسية ذات الطابع العربي الإسلامي المتميز.

والله ولي التوفيق...



■ مصادر ومراجع البحث

أولاً: العربية:

- 1- ابن بطوطة:
رحلة ابن بطوطة، طبع بيروت 1964م.
- 2- د. أحمد الساداتي:
في تاريخ الدول الإسلامية وحضارتها، طبع القاهرة.
- 3- د. بديع جمعة:
من روائع الأدب الفارسي، طبع بيروت.
- 4- دونالد ولبر:
دونالد ولبر:

- إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة أ. د. عبد النعيم حسين، طبع القاهرة.
- 5- رشيد الدين فضل الهمذاني:
جامع التواريخ: ترجمة د. الصياد، د. هنداي، د. صادق نشأت ج2، 1967م.
- 6- د. الشواربي:
حافظ الشيرازي، طبع القاهرة
- 7- د. شيرين عبد النعيم حسين:
إيران ومدنها الشهيرة، طبع القاهرة، 1989م.
- 8- د. عبد الأمير الأعسم:
نصير الدين الطوسي، طبع بيروت
- 9- د. فؤاد الصياد:
تاريخ المشرق الإسلامي في عهد الإيلخانيين، الدوحة 1987م.
- 10- مؤرخ المغول الكبير (رشيد الدين فضل الله الهمذاني)، طبع القاهرة 1967م.
- 11- ف. بارتولد:
تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، طبع القاهرة.
- 12- القزويني:
آثار البلاد وأخبار العباد، طبع بيروت
- 13- د. محمد السعيد جمال الدين:
علاء الدين عطا ملك الجويني، القاهرة 1982م.
- 14- د. محمد كفاقي:
جلال الدين الرومي، القاهرة 1971م
- 15- د. ناجي معروف:
علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، طبع بغداد 1973م.
- 16- د. هنداي:
سعد الشيرازي، القاهرة 1951م.

ثانياً: الفارسية:

- 1- إدوارد براون إنكليز:
ازسعدى تاجامى، تهران 1948م.
- 2- حسن بيرنيا وعباس اقبال:
تاريخ ايران: تهران
- 3- خواند مير:
حبيب السير في أخبار أفراد البشر: تهران، 1333هـ. ش.
- 4- خوانسارى:
روضات الجنات: تهران، 1307هـ. ق.
- 5- دمخدا

- لغت نامه: تهران.
- 6- زرکوب شیرازی:
تاریخ ایران داز مغول تا افشاریه، تهران 1350 هـ. ش.
- 7- رضا قلیخان من هدایت:
مجمع الفصحاء: تهران 1326 / 1292 هـ.
- 8- ریاض العارفین: تهران 1326 هـ. ش.
- 9- زهرا خانلری
فرهنگ ادبیات ایران، تهران.
- 10- عطا الله الجوبینی:
تاریخ جهانکشای، جلد اول، لیدن 1937 م
- 11- دکتر عیسی صدیق
تاریخ فرهنگ ایران: تهران 1336 هـ. ش.
- 12- کریستین برایس:
تاریخ هنر اسلامی: ترجمه مسعود رجب بنا، جاب دوم تهران.
- 13- محمود مشکور:
تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم، تهران 1352 هـ. ش.
- 14- میرخواند:
روضا الصفا: تهران، 1339 هـ. ش.
- 15- د. ناصر الدین شاه حسینی:
تمدن فرهنگ ایران، جاب سوم، تهران
- 16- و صاف:
تاریخ و صاف: تهران 1346 هـ. ش.



تحقيب القصة الإيرانية

حسن حميد

أعترف منذ البداية،

أنه من الصعب والعسير على أي باحث أو دارس، أياً كان شأنه واجتهاده، الوقوف على تحقيب حقيقي ودقيق للقصة الإيرانية في سنوات القرن العشرين الفارطة 1-، وذلك لأن القصة الإيرانية، والأدب الإيراني عمومًا، كانا على علاقة شديدة الصلة والارتباط بالحياة السياسية التي تناهبتها الأفكار والتيارات والمذاهب والأحزاب عبر فترات زمنية متعددة الهيئات والأشكال والألوان والرؤى. فالأسماء الأدبية والموضوعات المطروحة كانت في حال مغايرة وجولان، وظهور واختفاء، وقبول وإدبار، حسب التوجهات التي اجتريحتها كل مرحلة سياسية على حدة، وقد كان بينها بعض المشتركات، والكثير من المتضادات المتنافرة. لذلك فقد شكّلت السياسية الصعوبة الأولى في التحقيب الحقيقي لمجمل تطور القصة الإيرانية وانتشارها. أما الصعوبة الثانية فقد تجلت في الحضور المتعاطف للشعر الإيراني عبر حلقات إبداعية مهمة أفضت إلى حلقات إبداعية مهمة أيضاً، الأمر الذي شكّل ذهنية قبول عالٍ عند المتلقي الإيراني، ذهنية رغوبة بالشعر وتمسكة بدوره الفاعل في حياة الناس على اختلاف درجاتها وأنماطها.

إذن،

لعبت السياسة دوراً حاسماً في رفع حاجز كبير عريض معتم ما بين القصة الإيرانية ومتلقيها في البلاد العربية عبر سنوات طويلة مما أدى إلى تلاشي حركة الترجمة وتوقفها خلال عقود زمنية 2- عديدة، وللأسف ما زالت

حركة الترجمة العربية للأدب الإيراني بطيئة إلى يومنا الراهن هذا لأسباب لا أجزم أنني أعرفها جميعاً، وإذا كان لدينا ترجمة عربية للأدب الإيراني، فهي ترجمة تقف عند أسماء معينة، وأزمان معينة، ولذلك فهي ترجمة في مشمولها العام لا تعطي انطباعاً حقيقياً عن الصورة الحقيقية للأدب الإيراني، وحال القصة من حال هذا الأدب إن لم تكن أكثر تشويشاً وانعتاماً.

وأياً كان الشأن،

فإنه بمقدور المرء الباحث في ديوان النثر الإيراني أن يقف عند خطوط عامة وعريضة ناظمة للقصة الإيرانية، وذلك من خلال إعادتها إلى مرجعياتها ومصادرها الأولى من الناحية التاريخية، فالقصة الإيرانية نمت في أحضان الأساطير الفارسية والملاحم الشهيرة المسجلة في شهنامة الفردوسي، ومثنوي جلال الدين الرومي، وفي هزار أفسانه كآدب شعبي شفوي، وفي كلیلة ودمنة ككتاب للحكمة والأمثلة، وسائر النماذج الحكائية التي كانت حقلاً فسيحاً خصيباً للقصة الإيرانية³، أما مرجعيات القصة الإيرانية الحديثة فغالبها الأعم يعود إلى الحقل السياسي وتوجهاته والرؤى التي عمل عليها، ولهذا من المفيد القول هنا إن ما هو متوار من القصة الإيرانية لأسباب رقابية يعادل ما هو ظاهر منها إن لم يكن يفوقه بالكم والنوعية. وأذكر على سبيل المثال، أننا في منتصف السبعينيات كنا نتناقل في الوسط الثقافي الفلسطيني قصائد وقصصاً إيرانية مهربة من داخل إيران ومترجمة للعربية، تبين بوضوح حجم الإرهاب الدموي الذي كان يقوم به جهاز السافاك أيام حكم الشاه، وقد اشتملت تلك القصص والقصائد على أسماء العديد من الشهداء الإيرانيين الذين اغتيلوا في زنازين السافاك عبر إشارات موجودة في الإهداءات والحواشي أو التضمينات، ولذلك كنا نعد تلك القصص والقصائد وثائق حقيقية عن أعمال المقاومة الشعبية الإيرانية ضد طغيان الشاه، وثائق تتضح أهميتها من خلال مساهمتها الأساسية في إيجاد الكينونة الأصلية لتاريخ إيران الحديث.

إن البحث في الظهورات الأولى للقصة الإيرانية الحديثة، وأعني بالقصة هنا (القصة القصيرة والرواية في آن معاً)، يفيدنا بأنها تمت بفعل عوامل عديدة في طالعها، أولاً، ظهور الصحافة اليومية⁴ وانتشارها الواسع، واهتمامها الكبير بالأدب، واستجابتها الحميمة لنشر القصص القصيرة المصورة، والفصول الروائية المسلسلة وعلى نحو دوري وافر الحضور والموجودية، إذ صارت القصة جزءاً أساسياً ثابتاً من أية صحيفة أو مجلة متداولتين وثانياً: فورة

الترجمات الإيرانية للقصة الغربية الحديثة عبر الدارسين الإيرانيين في بلاد الغرب، وخصوصاً ترجمة القصص الفرنسية، والألمانية، والانكليزية، والأميركية، ومن ثم القصص الروسية في مرحلة تالية (أعني مرحلة الأربعينيات)، وقد لعبت تلك الترجمات المتتالية دوراً أساسياً مهماً في ظهور القصة الإيرانية وذلك بسبب أمرين اثنين، الأول: اعتبار تلك القصص الغربية المترجمة مرجعية لا غنى عنها للكاتب والقارئ الإيرانيين، والثاني: اعتبارها العامل التحريضي الأهم لإنجاز ما يحاكيها أو يشابهها.

إن النظر في هذين العاملين: الصحافة من جهة والترجمة من جهة ثانية، يؤكد للباحث والدارس أن نشوء القصة الإيرانية وظهورها مشابه تماماً لنشوء القصة العربية الحديثة وظهورها مع بدايات هذا القرن.

فالتأريخ الأدبي للقصة الإيرانية الحديثة يبدأ مع القاص جمال زاده في مستهل العشرينات حيث نشر مجموعة قصصية عنوانها [يحكى أنه كان في سالف الزمان] في مدينة برلين، وقد عايش زاده تطورات القصة الألمانية، وخبر أنماطها، واطلع على استفاداتها من التراث الألماني القديم (الموروث الشعبي تحديداً)، فقدم قصصاً إيرانية تتحدث عن الحاضر (آنذاك) وتستفيد من روح السخرية الشائعة في الحياة الشعبية، وتسخير الحيوانات لتقول الحكايات وكأنها شخصيات بشرية، وقد عدت هذه المجموعة حجر الزاوية للقصة الإيرانية الحديثة، كما عد جمال زاده رائداً للنهضة القصصية الجديدة وقد قلّد قصص جمال زاده كثيرون من دون أن تحدث قصصهم طفرات فنية انتقالية مهمة إلى أن جاء صادق هدايت الذي عاش في أوروبا أيضاً فترة دراسية اتسمت بالإفادة، والغوص عميقاً في الثقافة الفرنسية على وجه التحديد، وحين عاد إلى إيران في أوائل الثلاثينيات، نشر مجموعته القصصية الأولى (المدفون حياً) ثم مجموعته الثانية (ثلاث قطرات من الدم)، والثالثة (النور والظل)، والرابعة (السيد واه واه)، والخامسة (الكلب الشارد) وقد شكّلت هذه المجموعات الخمس حضوراً كبيراً لصديق هدايت لما اتسمت به من غنى فني، وملامسة لمواقع الناس وغاياتهم، لكن النقلة الأكثر أهمية في تجربة صادق هدايت كانت روايته القصيرة (البومة العمياء) التي نشرت في أوائل الأربعينيات، هذه الرواية التي ترجمت إلى العديد من لغات العالم، وهي رواية تمثل حالة الاكتئاب التي عاشها هدايت نفسه وشكّه الدائم بكل شيء من حوله وصولاً إلى قناعته بأن الحياة زائفة وأن الأحلام أكثر زيفاً أيضاً، ولهذا كانت روحه أقرب إلى قصص

كافكا الغامضة القلقة حيناً، والمتشكية المتبرمة حيناً آخر، وقد أنتج هذا التقارب ما بين هدايت وكافكا أن قام هدايت بترجمة قصة (المسخ) لكافكا إلى الفارسية. لقد كان هدايت ميالاً إلى التغني بالتاريخ الفارسي القديم فأكثر من الحديث عنه، كما كان ممثلاً بالاحتقار للمؤسسات الفاسدة التي تحيط به. وقد كانت نفسه الحائرة الباحثة عن الخلاص من أسباب عدم زواجه من جهة، واعتناقه الأيديولوجية الماركسية من جهة ثانية، هذه الأيديولوجية التي اكتسحت الساحة الإيرانية في الأربعينيات. لكن تلك النفس الشرود لم تطمئن، فظلت حائرة قلقة إلى وقت انتحارها في فرنسا في عام 1951، وهدايت آنذاك في الثامنة والأربعين من عمره فقط.

رواية (البومة العمياء) وكتاب آخر لـ هدايت عنوانه (مصادر اللؤلؤ) صدر في أواخر السبعينيات هذا القرن، ويشتمل على أجزاء كبيرة من سيرته الذاتية، وبعض الآراء حول الواقع الإيراني اجتماعياً، وسياسياً، ومذهبياً، هما الكتابان الأكثر شهرة بين مؤلفات صادق هدايت الذي عد المؤسس الحقيقي للأدب القصصي الإيراني الحديث.

أما النقلة المهمة الثانية في تاريخ القصة الإيرانية فتتمثل في إنتاج الكاتب جلال آل أحمد، فقد عرف هذا الكاتب بموهبته الكبيرة، وقدرته على إثارة الأسئلة والأفكار القابلة للجدل والحوار، فقد ربط الرجل أدبه بمستقبل إيران الثقافي والسياسي، وساهم في تغذية عقول الشبان الإيرانيين وتفعيل دورهم في الحياة وذلك عن طريق بلورة الوعي، وإدراك ما يحدث في الطبقات الاجتماعية والبنى السياسية من خراب وفحش، وظلم واعتداء في آن معاً. ولعل أخطر فكرة وجيها غرسها جلال آل أحمد في الأذهان تتمثل في إدانته للغرب، وجعله السبب الرئيس في تخلف الشعوب وإعاقتها عن التطور والتقدم، ولذلك حارب كل النزعات التغريبية الهادفة إلى تسويق الغرب في المجتمع الإيراني، وأشار في قصصه، وبكل وضوح إلى أن جذور الخراب والتدمير، والانحطاط والتخلف زرعت من قبل الغرب في المجتمع الإيراني وسائر المجتمعات الشرقية لتظل ملحقة بالقطار الغربي، وأنه لا بد من انتزاعها بتوطيد معاني الوطنية ودلالاتها يوماً بعد يوم. أما أهم أعمال جلال آل أحمد، فتظهر من خلال مجموعته القصصية (تبادل زيارات) ومجموعته الثانية (امرأة غير مرغوبة) أما رواياته الأشهر فهي (مدير المدرسة) التي نفضت واقع التربية في المجتمع الإيراني عبر هزة هزت الوجدان الإيراني كله، وروايته (ن والقلم)

ومن ثم رواية (لعنة الأرض)، ورواية (حكاية الفقير) أما كتبه الفكرية، فهي عديدة، ويكاد يكون كتابه (بلاد من الغرب) وكتابه الآخر (الاستغرب) من أهم أعماله الفكرية التي جعلت منه مفكراً يُعنى بالاستخلاصات الاجتماعية والسياسية والثقافية الكاشفة لبواطن الحياة الإيرانية آنذاك، والمفارقات الكبيرة التي تشكل هوة عميقة ما بين أبناء الجنوب الإيراني وأبناء الشمال الإيراني من جهة، والأذيات الفادحة التي ألحقها الغرب بالمجتمع الإيراني من جهة ثانية. وقد حمل جلال آل أحمد بشدة على الغرب وعاداته وأفكاره العدوانية، وأساليبه الشيطانية في الاستحواذ والاستيلاء على الآخرين وأملاكهم، ويتضح ذلك في قصصه ورواياته، خصوصاً في قصته الذائعة الانتشار (الزوج الأميركي) هذه القصة التي ترجمت إلى الكثير من اللغات العالمية وخلصتها أن شاباً أمريكياً تزوج من فتاة إيرانية جميلة ومتقنة وخريجة جامعة بعد أن خدعها وكذب عليها، فقد تزوجته الشابة الإيرانية باعتباره محامياً معروفاً وناضجاً في بلاده، لكنها وحين تذهب معه إلى أميركا تكتشف بأنه مجرد حفار قبور، ودافن للموتى الأمريكيين الذين كانوا يتوافدون قتلى داخل التوابيت من الجبهات الفيتنامية، ولذلك رأت أنه من المستحيل العيش مع هذا الأمريكي الخادع والكاذب الذي يظهر غير ما يبطن، فتسعى إلى الطلاق وتتاله، وتعود إلى إيران مع طفلتها الصغيرة ليستقبلها والداها وكأنها هدية هبطت عليهما من السماء.

والقصص اللافت للانتباه أيضاً في مضمارية القصة الإيرانية هو جمال مير صادقي الذي كتب القصة القصيرة والرواية والمولود في مدينة طهران سنة 1933، والذي يعد واحداً من أبرز كتاب القصة والرواية في إيران في وقتنا الراهن، وذلك لأن قصصه منسوجة من واقع الحياة، وهموم الناس وتطلعاتهم، وليست مجرد أفكار وتقوليات إنها الواقع وقد صار رؤى وحلماً للتغيير والمواجهة معاً، وجمال مير صادق كاتب يمتلك قدرة فائقة على رصد التحولات والتفاعلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الإيراني، واستخلاص تأثيراتها في الشخصية الإيرانية، ولعل من أهم أعماله الأدبية روايته الذائعة الصيت (طول الليل) 5- المترجمة حديثاً إلى اللغة العربية في مصر.

والحق، أنه ما بين النقلة النوعية التي عاشتها القصة الإيرانية في زمن صادق هدايت، والنقلة النوعية الثانية التي كانت مع جلال آل أحمد وجمال مير صادقي، ظهرت أسماء أدبية عديدة في المشهد القصصي الإيرانية من بينها

بزرک علوی الذي كان منتمياً للفكر الماركسي آنذاك، وقد حورب، مع رفاقه، بسبب هذا الانتماء من قبل حكم الشاه، وزج في السجن سنوات عديدة لاتهامه بأنه يحلل العلل الاجتماعية والسياسية التي أوجدها حكم الشاه كمعوقات لأي طموح أو خلاص. ومن أبرز أعماله الأدبية روايته (النمل الأبيض) وروايته (سالاريا). وهناك أيضاً الكاتب صادق جوبك الذي عاصر صادق هدايت، لكنه لم ينخرط في النشاطات السياسية، وقد عرف بأنه كتوم، قليل الكلام والمخالطة، له رواية شهيرة عنوانه (تانجسير) اتسمت بنضجها الفني، ومعالجتها للمشكلات الاجتماعية الشائكة والخطرة في آن واحد.

أما الأسماء النسائية المعروفة في مجال القصة الإيرانية فهي عديدة، وتكاد تكون مواكبة للفترة الزمنية ذاتها التي شهدت ازدهار القصة الإيرانية وتطورها، ولعل من أبرز الأسماء التي تطالعنا اسم الكاتبة سيمين دانشور أبرز الروايات الإيرانية، وأهم أعمالها روايتها السياسية (سافوشن) الصادرة في أواخر الستينيات، والتي تعالج الأوضاع السياسية على أرضية التمزق الاجتماعي لأسرة إيرانية من مدينة شیراز نكبت في أثناء الحرب العالمية الثانية من قبل المحتلين. وهناك أيضاً الكاتبة مهشيد أمير شاهی صاحبة القص الرشيقة التي تلتقط موضوعاتها من حياة الناس ومشاكلهم، ومن طموحاتهم الكبيرة والصغيرة معاً. وهناك كاتبة معروفة اسمها منيرة روانيبور وأخرى اسمها شهر نوش بارسيبور، وثالثة اسمها أعظم زرياب.

-3-

وبعد، هذه وقفة عجلی مع فن القصة الإيرانية حاولت من خلالها أن أقدم بعض الإشارات واللمح التي تبين اتجاهاتها، وموضوعاتها، وأعلامها عبر فترات زمنية متقاربة حيناً، ومتباعدة حيناً آخر، والمفارقة الحاسمة في هذا المجال تتمثل في أن القصص والروايات التي كتبت في أثناء قيام الثورة الإسلامية في إيران هي قصص دوريات لا تزال باللغة الفارسية، ولم تترجم إلى العربية الترجمة التي تفسح المجال للدارس والباحث أن يقف عندها قارئاً أو محلاً ناقداً، إذ لا تزال معرفتنا بقصص الحرب التي كتبت في فترة الثمانينات من قبل الأدباء الإيرانيين طي المجهول، وهذا ما يجعلني أصرح حكماً جميعاً، بأنني طوّقت طويلاً، وأنا أهم بالإعداد لهذا البحث، في المكتبات العامة والخاصة باحثاً عن النصوص القصصية والروائية الإيرانية المترجمة إلى

العربية فما وجدت كتاباً يشبع النهم، ورحت أسأل هنا وهناك لدى العارفين بالأدب الفارسي السؤال ذاته، ولم أتوصل إلى نتيجة مفيدة، كل ما توصلت إليه هو أنه لا يوجد كتاب قصصي إيراني واحد مترجم إلى العربية كما لا توجد أية رواية إيرانية مترجمة إلى العربية في سورية. ولهذا أقول إنه لا بد من البحث الحثيث عن سبل حقيقية تساعدنا جميعاً على إيجاد خطوات عملية، إجرائية كتشيط الترجمة العربية من الأدب الفارسي وتفعيلها وتنشيط الترجمة الفارسية من الأدب العربي وتفعيلها أيضاً لأن حال الكاتب الإيراني كحال الكاتب العربي، كلاهما يسأل عن كتاب الآخر وما من إجابات مقنعة.

لكل ذلك أقول إن هذه الندوة 6- فضحتنا، وكشفت عيوبنا الثقافية، وتقصيرنا المخجل تجاه أدبنا المشترك، الأدب العربي، والأدب الفارسي، وعلينا حقاً أن نستثمر الفرص الذهبية المتاحة قبل أن تقوت.. وقبل أن تضيع.



■ الهوامش

1- واقع الأمر، أنه لا يوجد تحقيق حقيقي ودقيق لأي فن أدبي إيراني في بلادنا، وذلك بسبب ضعف الترجمة من الفارسية إلى العربية، وتكاد المعلومات التي هي بحوزتنا تقف عند حدود التعاريف أو الخلاصات السريعة..

2- في فترة حكم الشاه، وهي فترة طويلة نسبياً، وبسبب انحياز الشاه الكامل إلى تأييد قيام الكيان الصهيوني في الوطن الفلسطيني المحتل، وفتح سفارة لهذا الكيان في العاصمة الإيرانية طهران.. ضعفت الترجمة العربية للأدب الفارسي، وإن ظهرت بعض الترجمات فهي ترجمات لقصائد وقصص إيرانية معارضة لحكم الشاه، وهي في غالبيتها العظمى عائدة لكاتب وأدباء ماركسيين ناهضوا حكم الشاه، واعتبروا الأدب وسيلة من وسائل الدفاع عن حقوقهم، وأداة من الأدوات الأساسية لمقارعة هذا الحكم وصوره الاضطهادية.

3- هورن، بادل- الأدب الفارسي القديم- ترجمة د. حسين مجيب المصري- مكتبة الانجلو المصرية 1982

4- محمدي، د. محمد- الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه، منشورات تومس- الطبعة الثانية 1995

5- مير صادق، جمال- طول الليل- رواية- ترجمة أحمد يوسف شتا، مراجعة إبراهيم الدسوقي شتا- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة 1999

6- ندوة حول الأدب الإيراني وتلاقى الثقافتين العربية والإيرانية، عقدت بإشراف قسم اللغة العربية جامعة دمشق خلال أيام 28/27/26 تشرين الثاني 1999 في رحاب جامعة دمشق.



الفصل الثالث:

العلاقات اللغوية بين العربية والفارسية

مظاهر الاحتكاك اللغوي بين العربية والفارسية

أ.د. ناصر حسين علي*

- ارتبطت اللغتان العربية والفارسية بروابط متعددة أدت إلى تأثير
وأثر كل واحدة منهما بالأخرى، واقتراضها منها، إنَّ هذا يعود إلى
مجموعة أسباب أهمها:
- 1- وجود الجوار الجغرافي، حيث تحدَّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية
جزءاً كبيراً من أراضي الوطن العربي، فكان لهذا الجوار أثر واضح
في تبادل الألفاظ بين الشعبين الجارين.
 - 2- تكوين العلاقات الاجتماعية من زواج ومصاهرة وغير ذلك منذ زمن
بعيد.
 - 3- قيام المصالح المشتركة بينهما كالتجارة والصناعة، وتبادل الخبرات
في بعض الأمور الزراعية والصناعات والحرف.
 - 4- تبادل الزيارات المتكررة للحج والعمرة وزيارة الأماكن المقدسة أو
السياحة.
 - 5- استعمال الحروف العربية في لغتيهما مع اختلاف يسير في كتابة
بعضها وفي ألفاظها.
 - 6- اشتراكهما في المعتقدات الدينية، وقراءة المسلمين الفُرس سُور القرآن
في صلواتهم بالعربية.
 - 7- ساعدت الفتوحات المشتركة على نقل بعض مفردات كل شعب منهما
إلى الآخر.
 - 8- شجَّع نشاط الترجمة من الفارسية إلى العربية وبالعكس استعمال

*- قسم اللغة العربية وآدابها- كلية الآداب- جامعة دمشق.

مفرداتٍ لكليهما بالفاظها أو بتغيير يسير في حروفها بالكتابة أو النطق.
9- تنقل القصص والروايات الشعبية الأدبية بينهما، فالبينة مشتركة والعادات متقاربة.

10- أدى تمتع كل منهما بحضارات عريقة إلى انتقال مجموعة من الألفاظ إلى كل منهما في أثناء انتقال هذه الحضارات إليهما.

اتخذ هذا الاحتكاك اللغوي بعد توفر أسبابه السابقة خمسة مظاهر:
الأول: نقل مجموعة من الألفاظ الفارسية إلى العربية، ويسمى: تعريباً أو إعراباً.

الثاني: نقل مجموعة من الألفاظ العربية إلى الفارسية، ويسمى: تعجيباً.
إن المقصود بالأعجمي: كل ما خالف لغة العرب من لغات الأمم الأخرى، ومنها الفارسية⁽¹⁾.

الثالث: نقل أسماء فارسية إلى العربية دون تغيير أو بتغيير يسير جداً.
الرابع: كلمات معربة لها أسماء في لغة العرب.

الخامس: كلمات مشهورة في الاستعمال لمعان، وهي فيها معربة، وهي عربية في معانٍ آخر غير ما اشتهر على الألسنة.

المظهر الأول- التعريب أو الإعراب

هذا المظهر ثابت أقره علماء العربية القدامى والمتأخرون نقلاً، قال أبو منصور الجواليقي ((اعلم أن العرب تكلمت بشيء من الأعجمي، والصحيح منه ما وقع في القرآن أو الحديث أو الشعر القديم أو كلام من يوثق بعربيته، فما عربّه المتقدمون هو المعول عليه، وما عربّه المتأخرون يسمى مولداً))⁽²⁾، لكنهم اختلفوا فيما وقع في القرآن من ذلك، فنفاه جماعة، منهم: الإمام الشافعي وابن جرير والقاضي أبو بكر وابن فارس وأبو عبيدة في أحد قوليه⁽³⁾ :

((ليس في القرآن لسان سوى العربية، وما وقع منه فمن اتفاق اللغتين)).
لكنهم محجوجون بما روي عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة، في كلمات

(1) شفاء الغليل ص23.

(2) المعرب من الكلام الأعجمي ص (51-52).

(3) مجاز القرآن 8/1 والإتقان في علوم القرآن 125/2.

كثيرة أنها غير عربية، منها: سجّيل، واستبرق⁽⁴⁾، ويقول أبي عبيدة الثاني، فذكر أن عنده مذهباً فيه تصديق القولين معاً، وذلك أن تلك الكلمات أصولها فارسية - كما قال الفقهاء - إلا أنها نقلت إلى العرب فعربت بالسننها، وحولتها من الألفاظ غير العربية إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الألفاظ بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: غير عربية، فهو صادق⁽⁵⁾، وهي أعجمية باعتبار الأصل، عربية باعتبار الحال⁽⁶⁾.

يضاف إلى ذلك أن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أعلم بالتأويل من أبي عبيدة ومن وافقه.

بداية دخول الألفاظ الفارسية إلى العربية

كانت عند أهل المدينة، نزل فيهم ناس من الفرس علقوا بألفاظهم، يسمون البطيخ: الخريز، والسمنط: الرزبق، وكذا أهل الكوفة يسمون المسحاة: بال، وهي فارسية، ويسمون السوق بازار، وهي لفظة فارسية، والقناء خياراً، والخيار لفظة فارسية⁽⁷⁾.

التغيير الواقع في المعرب والمنقول إلى الفارسية، أي: المعجم

أبدل العرب الحروف التي ليست من حروفهم إلى أقربها مخرجاً، وربما غيروا بعض حركاتها، وأنقصوا وزادوا، والتغيير إما أن يكون بتبديل الحركة والسكون فقط أو بتبديل حرف، أو بالإسقاط أو الزيادة أو بالتشديد أو التخفيف أو بتقليب حرف مكان حرف أو باجتماع قسمين أو ثلاثة أقسام أو ما يزيد على ذلك.

مثال الإسقاط: نشا معرب: نشاسته.

ومثال الزيادة: ديباج معرب: ديبا.

ومثال اجتماع قسمين: لجام معرب: لكام⁽⁸⁾.

وربما ألحقوه بكلامهم، نحو: برهم ألحقوه بهجرع، وبهرج ألحقوه بسلهب.

(4) أدب الكاتب ص 527-528.

(5) المزهر في علوم اللغة 269/1.

(6) المعرب ص 53 وشفاء الغليل ص 24.

(7) البيان والتبيين 19/1-20 وشفاء الغليل ص 24.

(8) المعربات الرشيدية ص 112.

ونحنا الفُرس نحو العرب في إبداع الحروف العربية التي لم تكن من حروفهم إلى ما قُرِبَ منها عندهم، فلا توجد الضاد والظاء في غير كلام العرب.

أما الظاء فلأنها لا توجد بمخرجها المخصوص، وتسمّى مُشالةً، لرفع خطّها بالألف فرقاً بينها وبين الضاد⁽⁹⁾.

المظهر الثاني- التعجيم

عجّم الفُرس العربيّ كما عربّت العربُ الفارسيّ، أذكر من هذا التعجيم:

1- كلمة ((قفص)) العربية- بالصاد- عجمها الفُرس إلى ((قفس))⁽¹⁰⁾- بالسين.

2- كلمة ((اياس)) العربية- بالسين- عجمها الفُرس إلى ((اياز))، بإبدال سينها زايًا⁽¹¹⁾.

4- عجموا ((مُصلح باغ)) العربيّتين إلى ((بازيار)) و((يا)) بالفارسية: ((مصلح))، معنى ذلك: الذي يحمل البازيَّ ويُصلح أموره، أو العصا الغليظة⁽¹²⁾.

5- أضافوا المقطع ((يار)) إلى ((شهر))، فقالوا: ((شهر يار))، وصار المعنى: أكبر ملوك العصر أو كبير المدينة⁽¹³⁾.

المظهر الثالث- أسماء فارسية في العربية

هناك أسماء تفرّد بها الفُرس دون العرب فاضطرّ العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي، من ذلك.

الكُوز، الجرّة، الطشت، الخوان، الطَبَق، من الأواني
السّمُور، السنجاب، الخَزْ، الديباج، السندُس، من الملابس.
الياقوت، الفيرُوزج، البلُور، من الجواهر.

⁽⁹⁾ شفاء الغليل ص28.

⁽¹⁰⁾ شفاء الغليل ص212.

⁽¹¹⁾ رسالة في بيان تعريب اللفظ الأعجمي ص105.

⁽¹²⁾ شفاء الغليل ص63.

⁽¹³⁾ رسالة في بيان تعريب اللفظ الأعجمي ص105 والمعجم في اللغة الفارسية ص215.

الكعك، السَّمِيز، من ألوان الخُبز.
 الطَّباهج، الفالوذج، اللوزينج، الجوزينج، من ألوان الطبخ.
 الجلاب، السَّكنجيين، الجانجين، من الأشرية.
 الفُفل، الكرويا، الزنجبيل، القرقة، من الأفاوية.
 النرجس، البنفسج، النسرين،، السَّوسن، الياسمين، الجُنار، من الرياحين
 وما يناسبها.
 المسك، العنبر، الكافور، الصندل، القُرْتفل، من الطَّيب.
 يضاف إلى ذلك أيضاً:
 البستان، والأرجوان، والقرمز، وهو دود أحمر يصبغ به، والقيروان،
 والسراويل، والخورنق والسدير، والخندق، والعسكر، والتبط، ومن
 الأسماء: قابوس، والصك، أي: الكتاب⁽¹⁴⁾.

المظهر الرابع- كلمات معربة لها أسماء في لغة العرب

نحو: الإبريق يسمّى في لغة العرب التأمورة، والبطّ لصغاره عند العرب
 أما كباره فالإوز، الواحدة: إوزة، والأشنان يسمّى عند العرب الحرّض، والمسك
 عند العرب المشموم، واللوبياء عند العرب، الدُّجُر أو الدَّجَر، والنرجس عند
 العرب العَبْهَر، والباذنجان عند العرب الأنب أو المَغْد، والخيار يسمّى عند
 العرب القَتَد⁽¹⁵⁾.

المظهر الخامس- كلمات مشهورة في الاستعمال معانٍ وهي فيهم معربة وهي عربية في معانٍ آخر غير ما اشتهر على الألسنة

نحو: الياسمين للزَّهْر المعروف، فارسي، وهو اسم عربي للنمط يطرَحُ
 على الهوذج.

(14) المزهر في علوم اللغة 1/ 279-281.

(15) المزهر في علوم اللغة 1/ 283-284 رسالة في بيان تعريب اللفظ الأعجمي ص105.

وكذلك الورد المشموم، فارسي، وهو اسم عربي للفرس⁽¹⁶⁾.

بعد ذلك تلا استعمال مرحلتي التعريب والنقل إلى الفارسية، فأخذ الشعراء والكتاب والخطباء من كلا الشعبين ما احتاجوه من تلك الألفاظ الجديدة، وهي ثروة لغوية مضافة، وزادوا في معانيهم، وخالفوا بين قوافيهم، وتخلصوا من تكرار الألفاظ باستعمال مرادفها في معانيها، وما شاركها في ألفاظها، وصار المتكلم بالفارسية لا يستغني عن كثير من الألفاظ العربية أو المعجمة، ودخلت الكلمات المعربة في ألفاظ العربي حتى عجز غير المختصين عن التفريق بين العربي الأصل والمعرب في لغته، وصار الاحتكاك اللغوي المذكور أمراً محموداً وظاهرة لغوية صحيحة لا غنى عنها فرضتها الظروف المحيطة بالشعبين الجارين ورصياً بها، ويُعدُّ هذا من الروابط القوية التي تشدُّ أزر التعاون القائم بينهما، ولا يكاد ديوان أو معجم أو قصة أو كتاب في أي فن من فنون المعرفة يخلو من ألفاظهما في كلا البلدين.

وأولى علماؤهما عناية كبرى لذلك، فألفوا الكتب والموسوعات التي درست هذه الظاهرة الحضارية قديماً وحديثاً، ولولا أهميتها لديهم ما أولوها هذه العناية، وهذه الدراسة الدقيقة عند الطرفين.

ومن طريف ما يُحكى أنَّ المتعصبين للغة الفارسية اجتمعوا لتصفية لغتهم من الألفاظ العربية، فاتفقوا على ذلك وعقدوا الاجتماعات المكثفة والمتعددة ثم وضعوا التوصيات لتنفيذ ما اتفقوا عليه وصاغوا القرار النهائي لذلك، فبلغت نسبة الألفاظ العربية في هذا القرار أكثر من سبعين بالمئة من الألفاظ الفارسية وما كان بهم إلا أن تركوا الأمر وتراجعوا عما اتفقوا عليه، وسلّموا باستعمال الألفاظ العربية مع الألفاظ الفارسية.



■ المصادر والمراجع

- * الإتيان في علوم القرآن لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1967م.
- * أدب الكاتب لعبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد أحمد الدالي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985م.
- * البيان والتبيين لعمر بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، دار الفكر، بيروت، منقولة عن الطبعة الثانية، القاهرة 1948م.

(16) المزمهر في علوم اللغة 1/ 284-285.

- * رسالة في بيان تعريب اللفظ الأعجمي وبيان استعماله في العربية لابن الوزير عبد الباسط بن خليل الملطي، تحقيق الدكتور ناصر حسين علي، مهياة للطباعة،
- * شفاء الخليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، الطبعة الأولى، طبع ونشر مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، القاهرة 1952م.
- * كتاب سيوييه عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973-1979م.
- * مجاز القرآن صنعة أبي عبيدة معمر بن المثنى، تعليق الدكتور محمد فؤاد سزكين، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة 1954م.
- * المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين الطبعة الأولى، دار أحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1958م.
- * المعجم في اللغة الفارسية، نقله إلى العربية محمد موسى، نشر مكتبة ومطبعة مصر، القاهرة 1952م.
- * المعرب من الكلام الأعجمي لموهوب بن أحمد الجواليقي، تحقيق أحمد محمد شاكر مطبعة دار الكتب، القاهرة 1969م.
- * المعربات الرشيدية (معربات رشيدية) لعبد الرشيد بن عبد الغفور الحسيني تحقيق الدكتور نور الدين آل علي والدكتور أمين عبد المجيد بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1979م.



الحوار اللغوي

بين العربية والفارسية

كما تصوّره مؤلّف فاتا القرن الرابع الهجري العربية

أ.د. سليمان بن إبراهيم العايد*

عاشت الأمتان الفارسية والعربية متجاورتين، وكلّ منهما لغة لا تنتمي إلى فصيلة اللغة الأخرى، وكان بين الشعبين صلات وخلطة منذ العصر الجاهلي، وقد زادت هذه الصلة، ونمت هذه الخلطة بمجيء الإسلام.

كان الفرس يعيشون على أطراف الخليج الفارسي، وعاصمة ملكهم ليست بعيدة، عن أطراف الصحراء العربية، وحكموا بعض أجزاء الجزيرة العربية في اليمن، وعمان، والبحرين، واختلط بهم العرب في بلاد الرافدين، فسكن معهم العباديون، والخميون من عرب اليمن، وكان بعض العرب يقتحمون بلاد الفرس إذا أجذبت أرضهم، وقحلت مراعيهم، طلباً للكلأ والعشب، وما قصة الذي رهن رمحه بخاربة عن الذهن، غير أن هذه الخلطة لم تصل إلى درجة المصاهرة، والمزاوجة؛ لأمر عند الطرفين، حتى جاء الإسلام فكانت المصاهرة وكانت الأرحام التي عمقت من صلة الشعبين.

وكانت الحروب المحدودة تقع بين العرب، وأطراف الحوامي الفارسية، واشتهر من هذه وقعة ذي قار، حتى أذن الله بانبلاج نور الإسلام، فابتعث الله العرب من جزيرتهم لا ليرعوا ويغنموا ثم يعودوا إلى بلادهم، ومعهم رعاياهم وغنائمهم، ولكن الله ابتعثهم لينشروا الدين الجديد كما قال رباعي بن عامر

* - أستاذ اللغويات في قسم الدراسات العليا، كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى.

لرستم: "إن الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"، فكان من جراء ذلك أن بقوا في البلاد المفتوحة، وصاروا من أهلها.

واتجهت الجيوش العربية الفاتحة صوب المشرق، وخاضت في بلاد الرافدين معارك شهرت أخبارها وعرفت، لعل من أشهرها معركة القادسية، وأنشأ العرب مدناً في بلاد فارس أو على أطرافها من أشهرها البصرة والكوفة، وواسط، وبغداد وهي قريبة من المدائن عاصمة الفرس.

واحتاج المسلمون في أول أمرهم إلى شيء من التنظيم، ووسائل الحضارة، ومن ذلك الدواوين، التي استكتبوا فيها فرساً، فكتبوها بلغتهم الفارسية، حتى عُرِّبَت فيما بعد.

يصنف علماء اللغة المحدثون الفارسية ضمن فصيلة اللغات الهندية الأوروبية ويصنفون العربية ضمن الفصيلة الحامية السامية... فالأولى آرية والثانية سامية، ولعل هذا مما أعطى للفارسية شيئاً من القدرة على البقاء. والصمود في وجه زحف العربية الكاسر، وعلى الرغم من وجود عوامل كثيرة توحى بإمكان القضاء على الفارسية، أو إقصائها عن الحياة، فالعربية لغة السياسة والقيادة العليا، ولغة الآداب، ولغة العلم، ولغة الدين، وهي اللغة التي لا يمكن أن يستغني عن استعمال شيء منها أي مسلم.

التقارض بين اللغتين مظهر برز في العصور الأولى، إذ نرى حين نرجع إلى العصر الجاهلي شاعراً مثل الأعشى، يخلط شعره بشيء من اللغة الفارسية: إذ ورد في شعره مثل: آس، إيريق، أرجوان، أرندج، إستار، إسقنط، إوان، باطية، البستان، بقم، بنفسج، تامورة، ترياق، جؤنر، جريال، جلسان، دشت دهقان، ديابوذ، ديسق، زعفران، سمسار، سنابك، شاهسقرم، شاهسقرن، شهنشاه، شيدارة، المسك، ملاب، نرجس، ياسمين، ياقوتة، وغيرها.

ونحن إذا رجعنا إلى حياة الأعشى نجده يخاطب كسرى في شأن الحارث بن وعلّة، وغارته على السواد، ويخاطب أقواماً على صلة بالفرس، كالنعمان بن المنذر، عامل كسرى، على الحيرة، وهوذة بن عليّ الحنفي مؤمن طريق القوافل بين فارس واليمن، والأسود بن المنذر اللخمي، وكلهم يعرف أو يلم بالفارسية، وهي مما يدور في مجالسهم وحياتهم، فيلتقطه شاعرٌ مثل الأعشى.

بل لم يخل القرآن والحديث النبوي من ألفاظ معربة، تنزع إلى أصول فارسية، بل استعمل الرسول العربي صلى الله عليه وسلم، لفظاً فارسياً في حديث أبي هريرة: "أنَّ الحَسَنَ بن علي أخذَ تمرّة، فجعلها في فيه، فقال له النبيُّ صلى الله عليه وسلم بالفارسية: كِخ، كِخ، أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة"، أخرجه البخاري.

وبعد الفتوح الإسلامية لم يقتصر الأمر على تعريب كلمة فارسية، أو استعمال أخرى، بل جاوز الأمر هذا إلى حال من الازدواج اللغوي، في بعض الأقاليم الإسلامية، بل كانت بعض مجالس العلم الشرعي - على الرغم من حرص طلبة العلم الشرعي على العربية - تتجاوز فيها اللغتان، فتجد عالماً محدثاً مثل عبد الله بن المبارك يلقي درسه أو حديثه بالعربية، ثم يلتفت إلى ناحية المجلس ويتكلم بالفارسية، بل كان يفتي بالفارسية إذا دعت الحاجة.

ولعل أبا الطيب المتنبّي صورَ لنا شيئاً من الوضع اللغوي في المشرق الإسلامي حين قال يمدح عضد الدولة وولديه أبا الفوارس وأبا ذلف، ويذكر طريقه في شعب بوان:

مغاني الشعب طيباً في المغاني	بمنزلة الربيع من الزمان
ولكنّ الفتى العربيّ فيها	غريب الوجه واليد واللسان
ملاعب جيئة لوسار فيها	سليمان لسار بثرجمان

وقد صوّرت لنا الكتب العربية شيئاً من الحوار اللغوي بين العربية والفارسية، نجد ذلك في كتب العربية الأولى، مثل كتاب سيبويه الذي خصّ المعرب باباً من كتابه بعنوان "هذا باب ما أعرب من الأعجمية". فقال فيه: "اعلم أنهم ممّا يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتّة، فرّبما ألحقوه ببناء كلامهم، ورّبما لم يلحقوه" (1) وأورد حشداً من الألفاظ المقترضة من الفارسية ممّا أحدث فيها تغيير صوتي، وممّا لم يحدث فيها لتوافق أصواتهم مع أصوات العربية، وأورد حشداً من الألفاظ التي غيروا في أبنيتها، وأخرى لم يغيروا فيها. وقد عني سيبويه بحكم أشياء كثيرة - بالفارسية أكثر من عنايته بغيرها، فهو يقول: "ورّبما غيروا الحرف الذي ليس من حروفهم ولم يُغيروه عن بنائه في الفارسية، نحو: فرند، وبقم، وآجر، وجُرْبَز" (2).

وسيبويه بعنايته بالدراسة الصوتية والصرفية للألفاظ التي نقلت عن الفارسية سابق غيره، ولم يقف سيبويه عند هذا الحد بل درس ما يطرأ على

المعرب من إبدال فقال: "هذا باب اطراد الإبدال في الفارسية"، ثم ذكر الحروف التي تبدل حين نقل اللفظ من الفارسية إلى العربية مثل الكاف الفارسية (كـ) (الحرف الذي بين الكاف والجيم)، ومثل الهاء التي لا تثبت في آخر الكلمة، ومثل الحرف الذي بين الباء والفاء (أ) (ب). ثم ختم كلامه هذا بقوله: "فالبديل مطّرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل فيها ما قرّب منه من حروف الأعجمية". وتحدّث عن تغيير العرب حركات الألفاظ الفارسية، إذا كانت لا تلائم القوانين العربية في بنية الكلمة، أو تركيب الكلام. وأما ما اتفق مع لغتهم صوتاً، وبنية فهم أحياناً يتركونه على حاله، وأحياناً يلحقون به شيئاً من التغيير حسب قوائين العربية. وقد كان حديث سيوييه مدخلاً لشراح كتابه في القرن الرابع من أمثال الرماني (384 هـ) وأبي سعيد السيرافي (ت368 هـ) وفي خلال النقل عنه كما فعل الفارسي (377 هـ)، وابن فارس (395 هـ)، وغالبهم من أصول فارسية.

إن العربية حين تأخذ من الفارسية أو غيرها تفعل ذلك بقيود، فلا تدخل في أصواتها ما يخرج عنها، وتجري تعديلاً في غالب الأبنية التي تخالف أبنيتها، ولا تقبل شيئاً من تراكيب الكلام.

في حين قبلت الفارسية دخول الحروف العربية إلى الهجاء الفارسي، فأدخلت (ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع)، واشتركت مع العربية في بقية الحروف، ماعدا أربعة أحرف، وهي: ب(p)، ج(ch)، ز (مثل زورنال) كـ(G).

وقد دخل عن طريق الحروف العربية الخاصة آلاف الكلمات العربية إلى الفارسية، كما دخلت بواسطة الحروف المشتركة بين اللغتين كلمات كثيرة. ثم إن الكلمات العربية ذات الحروف الخاصة بالعربية، إذا انتقلت إلى الفارسية يجري عليها التغيير في لغة الخطاب والحوار، وشؤون الحياة اليومية، أما في لغة القراءة، والأدب، والعلم فلا تتغير، يؤثّونها على النحو العربي، حسب قدرة المتكلم، فتقرب من لهجة العربي أو تبعد.

فيحيلون في لغة الخطاب (ص=س/ض=ز/ط=ت/ظ=ز/ح=هـ/ع=أ/ث=س). وقد ذهب بعضهم إلى أن أي لفظ فارسي استعمل فيه حرف من هذه الأحرف فهو لفظ عربي الأصل. وهذا لا يعني أن الفارسية لا تغير اللفظ العربي؛ إذ تحذف (ال والتوين) كثيراً من الكلم العربية، وتغير شكل أو رسم بعض الحروف، مثل (الرحمة=رحمت، النعمة=نعمت، الحقيقة=حقيقت)، وهذا

بخلاف ما تقدّم من أن العربية تغيّر أو تُخلط في الكلم الفارسية حين تعربها، أو تستعمل، وقد مرّ تفصيل ذلك، أو الإشارة إلى تفصيله، وهذا هو الأصل، وقد تبقى العربية الكلمة الفارسية على صورتها -كما تقدّم-، فنقول العرب في التغيير: (برنامج=برنامج، فالوده=فالودج، أبريز=إبريق، تهران=طهران).

وإلى جانب هذا التقارب في الأصوات، والأبنية، والتراكيب، هناك شبه اتحاد في الرسم والصورة الخطيّة أو الكتابة، بعد إجراء ما يلزم من تغييرات في بعض الأصوات الفارسية، لتصل أبجديتها إلى ثلاثة وثلاثين حرفاً، وتقف العربية على تسعة وعشرين حرفاً. لما سبق ذكره وبيانه.

- يحفل القرن الرابع بعدد وافر من كتب العربية، والآداب، والسياسة، والاجتماع، والتاريخ، والطب، وعلوم أخرى، وكل هذه الكتب لا تخلو من أثر ما للغة الفارسية، ومن الصعب أن نحيط بذلك الأثر، أو حصر الحديث عنه في ملخص كهذا.

وهذا لا يمنعنا من أن نشير إلى بعض، ونرجئ بعضاً لحين تفصيل القول، أو في مقالات أخرى.

- أحمد بن فارس (ت 395هـ)، وهو صاحب نظرية لغوية متكاملة، من خلال معاجمه الثلاثة، وكتابه الصحابي، وكتبه الأخرى، وقد عاش عصر ازدهار التأليف اللغوي، وعاش في بيئة بعيدة عن منبع العروبة، وقد أخرج عصره الفردوسي صاحب الشهنامه، والروذكي، وعمر الخيام من بعد أحد أدباء الفارسية، وكان العصر عصر عصبية الفرس للغتهم وحضارتهم، ولا يلامون في ذلك، مادام في الحدود المعقولة، وكانت لغة ابن فارس الأم الفارسية، وتعلم العربية على طريقة عصره، وقد كتب ما يمكن أن نشير إلى بعضه بشأن العربية، فهو يقول في الصحابي: بخلو الفارسية من المترادف، مقارناً لها بالعربية ونحن هنا لا نريد مناقشة قوله، إنما يهمنا أن نشير إليه ومن ذلك تقريره أن لغة العجم تجمع بين ساكنين بل ثلاثة سواكن (3). وتحدث عن الإبدال الجاري في الكلم العجمي، فقال نقلاً عن ابن دريد: "حروف لا تتكلم بها العرب إلا ضرورة، فإذا اضطروا إليها حولوها عند التكلم إلى أقرب الحروف من مخارجها" (4).

ثم ذكر بعض الحروف الفارسية (5). ثم قال: ".....يور ليس من كلام العرب، فلذلك يحتاج العربي عند تعريبه إياه أن يصيِّره فاءً (6). وقد رجح ابن فارس رأي أبي عبيدة: أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية، فقد أعظم القول (7)، ورد قول من يجيز قراءة القرآن في صلاته بالفارسية؛ لأن الفارسية ترجمة غير معجزة، وإنما أمر الله (جل ثناؤه) بقراءة القرآن العربي المعجز، ولو جازت القراءة بالترجمة الفارسية لكانت كتب التفسير والمصنفات في معاني القرآن باللفظ العربي أولى بجواز الصلاة بها، وهذا لا يقوله أحد (8).

وذكر ابن فارس أن "مما اختصت به لغة العرب 'الحاء'، و'الظاء'، وزعم ناس أن 'الضاد' مقصورة على العرب دون سائر الأمم.

قال أبو عبيد: وأقد انفردت العرب بالألف واللام اللتين للتعريف، كقولنا: "الرجل" و"الفرس"، فليسا في شيء من لغات الأمم غير العرب (9). ولعله يقصد لغة فارس.

وعلى الرغم من أصل ابن فارس، وتيارات عصره لا يخفى تعصبه للعربية خاصة في الفصول التي أفردتها لنظم القرآن وخصائصه، وبيان أن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها، وغير ذلك مما يعد ذروة تمجيد العربية، من شخص ذي أصل غير عربي (10).

ولم يقتصر الأمر على هذا بل أدخل علماء العربية بعض ألفاظ الفارسية في معجم العربية حين دَوَّنوا الرسائل الأولى في اللغة، وفسَّروا الكلم العربية بألفاظ فارسية، مثل السميطة: الأجر القائم بعضه فوق بعض، الأخيرة عن كراع، قال الأصمعي: وهو الذي يُسمَّى بالفارسية براستق (11).

وفي غريب الحديث للحربي "عن الأصمعي: قال: في غنم الدُّغمة: لون الدِّيزَج، وشاة دغماء، وتيس أدغم، إذا اسودَّ مَقْدَمُ الأَرْتَبَةِ" (12). والدِّيزَجُ معرب "دِيزه".

وقد تتبعت هذه الظاهرة في صحاح الجوهري من كتب القرن الرابع، توفي مؤلفه سنة (398هـ) فوجدت منها:

"قال الخليل: الكُمْلُولُ: نبت، وهو بالفارسية، 'بَرُغَسْت' حكاه أبو تراب في كتاب الاعتقَاب" (13).

- "النَّخَامُ": طائر أحمر على خِلْقَةٍ الإوز، يقال له بالفارسية: "سُرُخ آوى" (14).
- "الثَّغَامُ" بالفتح: نبت يكون في الجبل يبيض إذا يبس، يقال له بالفارسية "إسبيذ" (15).
- "الأذْغَمُ": وهو الذي تُسمِّيهِ الأعاجمُ، "دِيزَج"، (16).
- "العِظْلَمُ": نبت يصبغ به، وهو بالفارسية، "نقل" ويقال: "هو الوَسْمَةُ"، (17).
- "القردماني": قِباءٌ مَحْشُوٌّ يُتَخَذُ للحَرْبِ، فارسيٌّ معرَّبٌ، يقال له "كَبَر"، بالرومية أو بالنبطية (18). وهذه أصل فارسيٌّ بَيْنَ مايقابلها بالرومية أو النبطية.
- "المَحْمَرُ": بكسر الميم: الفرس الهجين، وهو بالفارسية "يالاني" والجمع المحامر (19).
- "فرس أصقر": وهو الذي يُسمَّى بالفارسية "زَرْدَه" (20).
- "العَبْهَرُ": بالفارسية "بوستان أفروز" (21).
- "الجائز": الجِدْعُ الذي يُقال له بالفارسية "تير" وهو سَهْمُ البيت. (22)
- "البالغاء": الأكارِعُ في لغة أهل المدينة، قال أبو عبيد: وأصلها بالفارسية "يايها". (23).
- "الحَرْشَفُ": نبت يُقال له بالفارسية "كَتَكْر" (24).
- "الزَّرَافَةُ والزَّرَافَةُ"، بفتح الزاي وضمها مخففة الفاء: دَابَّةٌ يقال لها بالفارسية "اشتركا ويكنك" (25).
- "القطف": نباتٌ رَخِصٌ عريضُ الورق، الواحدة قِطْفَةٌ، يقال له بالفارسية: "سَرَنَك" (26).
- "الدَّيْسَقُ" معرَّبٌ، وهو بالفارسية "طَشْتَخوان" (27).
- "الدَّهْقُ": بالتحريك: ضربٌ من العذاب، وهو بالفارسية "أَشْكَنْجَه" (28).
- "الزُّلُّيقُ"، بالضم والتشديد: ضربٌ من الخوخ أَمْلَسُ، يقال له بالفارسية: "شيفته رنك" (29).
- "العُلَيْقُ" مثالُ القُبَيْطِ: نبتٌ يتعلَّقُ بالشجر، يقال له بالفارسية "سَرَنَد" (30).
- "الدَّلِيكُ": السُّرَابُ الذي تُسْفِيهِ الرِّيحُ، والدَّلِيكُ: طعامٌ يُتَخَذُ من زَبْدٍ وَتَمَرٍ كالشريد، وأنا أَظَنُّهُ الذي يُقال له بالفارسية "جَنكَال خَسَتْ" (31).
- "الإجِّل": لغة في الإيِّل، وهو الذَّكَرُ من الأوعالِ، ويُقال: هو الذي يُسمَّى

- بالفارسيّة "كوزَن" (32).
- "الأرجوان": صِبْغٌ أحمرٌ شديدُ الحمرة، قال أبو عبيد: وهو الذي يُقالُ له: النّشاستُج. قال: "والبهرمان"، دونه ويُقال أيضاً: "الأرجوان"، معرّب، وهو بالفارسيّة أرغوان، وهو شجر له نورٌ أحمر، أحسن ما يكون (33).
- "المساحي المعوّجة"، يُقال لها بالفارسيّة: "كَنَد" (34).
- الشّاصليّ مثلُ الباقلّي: نبتٌ إذا شدّدت قصرت، وإذا خفّفت مددت، يُقال له بالفارسيّة "دَكَراوند" (35).
- الشّكيّ في السلاح، معرّب، وهو بالتركيّة "بَش" (36).
- "ابن آوى"، يسمّى بالفارسيّة "شِغال"، والجمع بنات آوى، وآوى لا ينصرف؛ لأنّه أفعل، وهو معرفة (37).
- المثناء، هي التي تسمّى بالفارسيّة "دَبَيّتي" وهو الغناء (38).
- "الإطريّة": مثال الهبريّة: ضربٌ من الطعام: ويُقال: هو بالفارسيّة "لاخشة" (39).
- الفوّة "عروقٌ يُصنّغُ بها، وهي بالفارسيّة "دُوينة"، وتقديرها حوّة وقوّة (40).
- "ابن عرس": دُويّةٌ تُسمّى بالفارسيّة، "راسو" ويجمع على بنات "عرس" (41).
- "العرس" بالفتح: حائطٌ يجعل بين حائطيّ البيت الشّتويّ لا يبلُغُ به أقصاه، ثم يُستَقف ليكون البيت أدقاً، وإنما يفعل ذلك في البلاد الباردة، ويسمّى بالفارسيّة "بيجة" (42).
- القصّ: رأسُ الصّدْر، يُقال له بالفارسيّة "سرّسينة" (43).
- يُقال: اشترَ عُرّاضةً لأهلك، أي: هديّةً وشيئاً تحمّله إليهم، وهو بالفارسيّة "راه آورَد" (44).
- "ابن مقرض": دُويّةٌ، يُقال لها بالفارسيّة "دَلّة"، وهو قتال الحمام (45).
- الشّرط: شيءٌ يستعملُهُ الأساكفة، وهو بالفارسيّة "سَرِيش" ذكره النّضر بن شميل، ولم يعرفه أبو الغوث (46).
- الميكعة: سِكّةُ الجِرائة، والجمع ميكَع، وهي بالفارسيّة "بِزن" (47).
- وكان قبله في أول هذا القرن أبو بكر محمد بن الحسن الأزديّ البصريّ (ابن دريد)، (223-321هـ)، قد اتسع في إيراد المعرّب خاصّةً ما كان أصله

فارسيًا، بل عقد فصلاً خاصاً فقال: "باب ما تكلمت به العرب من كلام العجم، حتى صار كاللغة" (48). ولعل من أسباب ذلك أنه أزدي عماني، ولتلك البلاد صلة بالفرس منذ الجاهلية، فلعله حكى لغة من لغات بلاده، وألفاظاً من ألفاظ قبيلته "أزدشنووة"، مع الظروف التي أحاطت بحياته، إذ أخذ العرب بأسباب الحضارة، ونقلوا كثيراً من نتائجها إليهم، ونقلوا مع ذلك الأشياء أسماءها مع بعض التغيير أو التصريف، فوجد أمامه مادة ثرة لم تكن واضحة أمام من تقدمه من أهل اللغة، أو لم يلحظوها، أو لم يعيروها اهتماماً.

ولهذا السبب نجد أصحاب المعرب يكثر من النقل عن ابن دريد. ولم ينس ابن النديم (ت 438هـ)، أن يحدثنا عن أسماء النقلة والمترجمين من الفارسية إلى العربية، فذكر منهم ابن المقفع، وبعض آل نوبخت، ويوسف وموسى ابنا خالد، وعلي بن زياد، وأحمد بن يحيى البلاذري، وجبله بن سالم، وإسحاق بن يزيد، ومحمد ابن الجهم البرمكي، وهشام بن القاسم، وموسى بن عيسى الكروي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني، وبهرام بن مروان شاه، وغيرهم (49)، وذكر أيضاً بعض الكتب التي نقلت إلى العربية من الفارسية في الأسماء، والسير (50).

أما المقدسي (ت 380 هـ)، في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم". فقد وصف الواقع اللغوي في المشرق الإسلامي، وبين لغات أهله، وصلتها ببعض، وصلتها بالفصحى أحياناً، ولا نريد أن نستعيد وصف المقدسي للغات تلك الأقاليم، وإنما نكتفي بقوله في وصف لسان أهل كرمان: "ولسانهم مفهوم يقارب الخراساني، وربما انغلق، لسان الرستاق، ولسان القفص والبلوص، غير مفهوم يشابه السندي" (51).

وقال في وصف لغة خوزستان: "وليس في أقاليم الأعاجم أفصح من لسانهم، وكثيراً ما يمزجون فارسيّتهم بالعربية، ويقولون: أين كتاب وُصْلاكن وأين كارقطعاكن، وأحسن ما تراهم يتكلمون بالفارسية، حين ينتقلون إلى العربية، وإذا تكلموا بأحد اللسانين ظننت أنهم لا يحسنون الآخر، وفي كلامهم طنين ومد في آخره، وإذا قالوا سمع قالوا: ببخش ويُسمون الكباد خيمال، ورؤوس أهل رام هرمز مبلطحة، وليس لهم صفاء، ولهم لسان لا يفهم... ثم روى أثراً يظهر عليه الوضع، نصّه أبغض الكلام إلى الله الفارسية، وكلام الشياطين الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية" (52).

كما وصف لغة خراسان وصفاً طويلاً، جاء فيه: "والسنتهم مختلفة، أما

لسان نيسابور ففصيح مفهوم، غير أنهم يكسرون أوائل الكلم، ويزيدون الياء مثل بيكو، وبيشو، ويزيدون السين بلا فائدة، مثل بخردستي وبكفتستي وبخفتستي، ومايجري مجراها، وفيه رخاوة ولجاج، وأهل طوس ونسا أحسن لساناً. وفي كلام سجستان تحامل وخصومة يخرجونه من صدورهم ويجهرون فيه، ولسان بُست أحسن. ولا بأس بلسان المروين، غير أن فيه تحاملاً وطولاً ومدّاً في أواخر الكلم، ألا ترى أن أهل نيسابور يقولون برأي أين وهم بترون أين، يعني: من أجل هذا، فقد زادوا حرفاً، فتأمل هذا الضرب تجده كثيراً، ولسان بلخ أحسن الألسن إلا أن لهم فيه كلمات تستقبح، ولسان هراة وحش، تراهم يفقمون، ويتكلمون ويتحاملون، ثم يخرجون الكلام آخر ذلك ملوثاً بالكوة، وسمعت بعض أصحاب المعداني يقول: أمر بعض ملوك خراسان وزيره أن يجمع رجالاً من خمس كور خراسان التي هي الأصول، فلما حضروا تكلم السجستاني، فقال الوزير: هذا لسان يصلح للقتال، ثم فاتح النيسابوري، فقال: هذا لسان يصلح للتقاضي، ثم تكلم المروزي، فقال: وهذا لسان يصلح للوزارة، ثم تكلم البلخي فقال: وهذا لسان يصلح للرسالة، فلما تكلم الهروي فقال: وهذا لسان يصلح للكنيف.

فهذه أصول السنة خراسان، وغيرها تبع لها، ومشتق منها، وراجع إليها، فلسان طوس ونسا قريب من النيسابوري، ولسان سرخس وأنبورد قريب من لسان مرو، ولسان غرج الشار بين لسان هراة ومرو، ولسان جوزجان بين المروزي والبلخي، ولسان الباميان وطخارستان قريب من البلخي إلا أن فيهما انغلاقاً، ولسان خوارزم لا يفهم، وفي لسان البخاريين تكرار، ألا ترى كيف يقولون يكي ادرمي ورأيت يكي مردي، وغيرهم يقول: أعطيت ادرمي، وقس عليه، ويكثرون قول دانستي في خلال كلامهم بلا فائدة، غير أنهم درية، وإنما سُمي ماجانسه درياً؛ لأنها اللسان الذي تكتب به رسائل السلطان، وترفع بها إليه القصص، واشتقاقه من الدرّ، وهو الباب، يعني أنه الكلام الذي يتكلم به علي الباب، وأهل سمرقند يستعملون الحرف الذي بين الكاف والقاف يقولون بكر دكم وبكفتكم ونحو ذلك، وفيه برد. ولسان الشاش أحسن السنة هيطل، وللصغد لسان على حدة، يقاربها السنة رساتيق بخاري، وهي مختلفة جداً مفهومة عندهم، ورأيت الإمام الجليل محمد بن الفضل يتكلم بها كثيراً وقل بلد مما ذكرنا إلا ولرساتيقه لسان آخر" (53).

ووصف لغة قومس وجرجان من بلاد الديلم، فقال: "ولسان قومس

وجرجان متقاربان يستعملون الهاء، يقولون هادة وهاكن، وله حلاوة، ولسان طبرستان مقارب له إلا أن فيه عجلة، ولسان الديلم مخالف منغلق، والجبل يستعملون الخاء، ولسان الخزر شديد الانغلاق" (54).

وقال في وصل لسان إقليم الجبل: "والسنتهم مختلفة أما بالرّي فيستعملون الراء يقولون: راده راكن، وأهل همدان يقولون: واتم واتوا، ويقزوين، القاف، وأكثرهم يقولون للجيد: نج، ولسان الأصفهانيين وحش وفيه قد، ولا يرى في السنة الأعاجم أقرب مأخذاً من لسان أهل الرّي" (55).

وقد وصف أهل إقليم الرحاب بأنهم "أهل فصاحة" (56).

إن وصف المقدسي للغات الأقاليم يؤكد المستقر في علم اللغة من أن "القوانين اللغوية تمنع القضاء على لغة البلاد المفتوحة بسهولة إلا بعد مرور زمن طويل، وممارسة شيء من العسف والجور على تلك البلاد، مع اتصالها ببلاد اللغة الوافدة، وكثرة أهلها، غير أن هذا غير مانع تعايش لغتين في بيئة واحدة، وغير مانع تأثير لغة الفاتحين على لغة البلاد الأصلية، وقد اختلف أثر اللغة العربية على البلاد المفتوحة تبعاً لعوامل مختلفة؛ إذ ماتت لغة البلاد الأصلية في المناطق المجاورة أو القريبة من الجزيرة، وهي مناطق كثر فيها العرب، واختلطوا بسكانها من مثل العراق، والشام، ومصر، كما أن قوة لغة البلاد، ومكانتها الحضارية كان لها أثر في احتفاظ بعض الأقاليم بلغاتها مع تأثر باللغة العربية قوي، لكن هذا لا يصل إلى درجة تتساوى فيها تلك الأقاليم بمراتع السبيان، ومهد الفصاحة: الجزيرة العربية، فعاشت فترة من الازدواج اللغوي بين لغتين: العربية وأخرى، ثم انتهت إلى عربية مَسَّها كثير من التغيير والتصحيف، والخروج عن المؤلف من قواعدها، وهذه اللغة أو اللهجة التي درج عليها الناس في مخاطباتهم، ولغة الحديث اليومية غير مقصودة بكلام المقدسي في أحسن التقاسيم؛ إذ مراده من لغة الأقاليم اللغة التي يتكلم بها المثقفون، لا لغة الشعب الدارجة، وقد ذكر أن: "أصبح العربية ما يتكلم بها في المشرق، أي: في الإقليم اللغوي الفارسي؛ لأنهم يتكلمونها تكلفاً، ويتعلمونها تلقاً" (57).

وأما الهمداني (ت بعد سنة 344هـ) صاحب صفة جزيرة العرب، فقد وصف لغات الجزيرة لغة لغة حتى أتى عليها، وأشار إلى تأثير الفارسية في لغة بعض النواحي، مثل قوله، "أهل الشحر والأسعاء ليسوا بفصحاء، مهرة غتم يشاكلون العجم" (58).

أما كتب أبي حيّان التّوحّيدي (ت 414هـ)، تقريباً فهي ممّا يمكن أن يفاد منها في تصوير الحوار بين اللغتين وتعرّفه، غير أن الوقت لا يتسع لاستيعاب ذلك، خاصّة ما يتعلّق بالأساليب والاستعمالات، ودخول الفارسية إلى لغة الخاصّة والعامة، واستعمالاتهم اليومية. وفي خبر أورده أبو حيّان عن بادية عربيّة انتقلت إلى بلاد الفرس، وبقيت على أصل لغتها، مع تغيّرات في الخلقة والهيئة، ذكر في الخبر قول بعض السفهاء، فقال: "حتّى بلغني أنّ بعض الدهريّة من الرؤساء، وأصحاب السيّف قال مرّة لقوم: "مصوّنكم خير من قرآنكم". وهذا جهل بالله العظيم، وجرأة على حلمه الكريم (ولو يؤاخذ الله النّاس بما كسبوا ماترك على ظهرها من دابة) (59).

وقال لي بعض مشايخ خراسان،: إنّ هذا القول إنّما قاله بعض الأعراب بباديتنا فشاع على وجه الاستبشاع، وزعم أنّ بخراسان بادية كبيرة، وأعراباً مجتمعة، فسألته عن اللغة والهيئة، فقال: قد دخلهم النقص من كلّ شيء ووجه، فصاروا بيضاً وشقراً، بعد أن كانوا سوداً وسمرّاً، وصاروا ضخاماً عظاماً بعد أن كانوا نحافاً شخّناً، فأما اللغة فباقية عليهم، لم ينتقلوا عنها إلى الفارسية، لكنها فاسدة بينهم، زائدة الفساد على لغة البادية، بادية طريق مكة، فهذا ما حدّثني هذا الشيخ، وكان شديد التحصيل، من أولئك النّاس بذلك الماء والشّق" (60).

وقد أدرك بعض المحدثين، بل تحدّث عن هذا الحوار أو الصراع بين اللغتين العربيّة والفارسية، فقال بروكلمان: "أنشأ الإيرانيون في الشرق منذ المائة الرابعة شعراً فارسيّاً، لكنّ العربيّة بقيت عندهم لغة العلوم والتّواريخ" (61).

كما أدركه، بل تحدّث عنه يوهان فك في كتابه العربيّة، غير أنّ العصر الذي أنشأ فيه الفرس لغتهم الأدبية العالية كان عصر ازدهار للعربيّة، بل كان أرقى العصور الأدبية، وكانت العربيّة محلّ فخر واعتداد، حتّى الذين من أصول فارسية كانوا يتعصبون لها ويفضلونها على اللغات كلها، ويفتخرون بمعرفتها ومعرفة غريبها، لم تمنعهم أصولهم الفارسية من ذلك.

وخير مثال أبو علي الفارسيّ (ت 377هـ)، وابن فارس (395هـ)، والصاحب بن عباد (385هـ) الذي أورد عنه ياقوت خبراً جاء فيه:

"قال أبو حيّان: وتخلّ يوماً دار الإمارة الفيرزان المجوسيّ في شيء خاطبه بهن فقال له: أنت محشّ مجشّ مخشّ، لا تهشّ، ولا تبشّ، ولا تمتشّ، فقال الفيرزان: أيّها الصّاحب، برئت من النّار إنّ كنت أدري ما تقول، إنّ كان

رَأَيْكَ أَنْ تَشْتُمْنِي، فَقُلْ مَا شِئْتَ بَعْدَ أَنْ أَعْلَمَ، فَإِنَّ الْعَرَضَ لَكَ، وَالنَفْسَ لَكَ فِدَاءً،
لَسْتُ مِنَ الزَّنَجِ وَلَا مِنَ الْبَرَبِرِ، كَلَّمْنَا عَلَى الْعَادَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ، وَاللَّهُ مَا هَذَا
مِنْ لُغَةِ آبَائِكَ الْفَرَسِ، وَلَا مِنْ أَهْلِ دِينِكَ مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ، وَقَدْ خَالَطْنَا النَّاسَ، وَمَا
سَمِعْنَا مِنْهُمْ هَذَا النَّمَطَ، فَقَامَ مُغَضَّبًا." (62).

وما نريد الخروج عن القرن الرابع، وإلا فقد ذكرنا في ترجمة إبراهيم ابن
محمد بن حيدر أبي إسحاق، نظام الدين، المؤذي، الخوارزمي، المولود
سنة (559هـ) أنه شرح كَلِيلَةَ بِالْفَارْسِيَّةِ، وله ديوان شعر بالفارسية، وألف
كتاب الطرفة في التحفة بالفارسية، وكتاب أساس نامة في المواعظ بالفارسية،
وكتاب أنمو ذار نامة يشتمل على أبيات غريبة من كَلِيلَةِ ودمنة، شرحها
بالفارسية، وكتاب كفتار نامة، منطوق وله كتب بالعربية أوردها ياقوت (63).

كما أننا لا نريد أن نعلو إلى القرون الثلاثة الأولى، وإلا فقد كان هناك
مظاهر للحوار بين اللغتين؛ إذ كانت الفارسية لغة الخطاب في مدن العراق بين
الطبقات الدنيا، وكانت منتشرة، معروفة حتى كان الأصمعي يعد الكلام
بالفارسية، في مصر عربي أماره على ضعة الشخص (64).

وهذا الكلام، إن أفاد انتشار الفارسية -يفيد أن العربية كانت هي الدرجة
العالية، والفارسية دونها، وهذا طبيعي، لا يستتكر حتى عند أهل اللغة الفارسية
كما تقدّم.

وهذا لا ينفي وجود من يتعصب للفارسية، حتى بين المصنّفين بالعربية من
الفرس، كحمزة بن الحسن الأصفهاني (ت 360هـ) المؤدّب، الذي صنّف
لعضد الدولة بن بويه كتابه "الخصائص والموازنة بين العربية والفارسية"،
وتعصّب فيه للفارسية، وهو قد ألف في العربية الأمثال، وغيره. (65).

ولابأس بالتعصب المعقول إذا بقي في إطاره المقبول، ومادام حواراً مقبولاً
سائغاً، إذ الحوار بين اللغتين جزء من حوار أدبي أكبر، وهو داعي نماء،
وموثق علاقة، وعامل بناء، يزيد ولا ينقص؛ وكل لغة تؤدي في حياتنا العلمية
والأدبية عملاً ما، وتسهم في اتصال الشعوب بعضها ببعض؛ والاتصال هو
الذي يفرض لغة التفاهم، ويعين الوسيلة.

وبعد، فإن ما دوّنته في هذه الوريقات ليس هو الصورة الأخيرة، وليس هو
الإخراجة المثلى لمثل هذه الفكرة، إنها لا تعدو الإشارة، كتبت على عجل،

واستخرجت قبل أوان نضجها واستوائها.

وقد اضطررت، أو أعجلت عن أثر الفارسية، في عربية القرن الرابع من حيث الاستعمال، ومن حيث الضبط العلمي من خلال القواعد والضوابط، وصناعة المعجم، وكل هذا متعين الإتمام، واجب التناول، إمّا إكمالاً لهذا العمل، وإمّا بأعمال مفردة.

وبعد فإن الإسلام آخى بين اللغتين، كما آخى بين العربي والفارسي، وجعل لهما انتماءً واحداً، وحضارة واحدة، وقيماً واحدة، يفخر بها العربي، كما يفخر بها الفارسي، وليس أحدهما بأولى بها من الآخر، حتى قال رسول الإسلام العربي (صلى الله عليه وسلم): "سلمان منا آل البيت"، وصار بين العربية والفارسية تمازج عجيب، حتى ليعسر فصل إحداهما عن الأخرى، وأثرت كل لغة في الأخرى، وتأثرت بها ليس في الألفاظ المقترضة فحسب، بل في الثقافة، والآداب، والفكر، والأسمار والأساطير، ويخطئ من يحاول توسيع الهوة بين اللغتين، أو يحاول تنقية اللغة من ألفاظ اللغة الأخرى. علماً أن العرب لا يسعون إلى التخلص من الكلم الفارسية في لغتهم، وإن ذكروا أن بعض دعاة الفارسية يجعلون الأولى إثبات ما أصله فارسي، ويقدمونه على العربي، بل يستغنون عن العربي في حال الترادف بين لفظ عربي ولفظ أصله فارسي، غير أن مثل هذا العمل قد يؤدي إلى تمزق الفارسية، وتمرد الأطراف البعيدة عليها، إذ يحرص الأفغان والطاجيك، ومن يستعملون الفارسية في شبه القارة الهندية على إبقاء اللفظ العربي، وإعطائه الأولوية، ولهذا كان أثر العربية فيها أبرز وأوضح من الأثر المستبقى في فارسية إيران المعاصرة، حتى ذكر بعضهم أن نحو 50% من كلمهم ذات أصل عربي. في حين قدروا الكلمات ذات الأصل العربي في فارسية إيران المعاصرة في حدود 45%.

ونحن لا نرغب في زيادة الهوة، ولا ندعو إلى تباعد لغات الشعوب الإسلامية، ومهما يكن من قول فالعربية هي اللغة الأولى للشعوب الإسلامية، والفارسية هي الوصيفة، أو اللغة الثانية، وبهما نفخر، والله الموفق.



■ الهوامش والتعليقات:

(1) سيبويه عمرو بن عثمان / الكتاب / تحقيق عبد السلام هارون / دار القلم / القاهرة / 303/4.

(2) المصدر السابق، 304/4.

(3) أحمد بن فارس / الصحابي / تحقيق السيد أحمد صقر / طبع عيسى البابي الحلبي / القاهرة،

سنة 1977م/ص 20.

(4) المصدر السابق، ص 36.

(5) المصدر السابق، ص 36.

(6) المصدر السابق، ص 37.

(7) المصدر السابق، ص 43.

(8) المصدر السابق، ص 47.

(9) المصدر السابق، ص 124.

(10) مقالة عن فقه اللغة بين الأصالة والتغريب/ د. محمد محمد حسين/، مجلة كلية اللغة العربية، بالرياض عدد (211) عام 1401هـ-1981م/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص 196). وانظر صاحبني المائة الصفحة الأولى منه.

(11) اللسان (أجز).

(12) إبراهيم بن إسحاق الحربي/ غريب الحديث (المجلد الخامسة/ تحقيق د. سليمان العايد/ الناشر جامعة أم القرى/ عام 1405 هـ/ ص 20.

(13) إسماعيل بن حماد الجوهري/ الصحاح/ تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار/ (كمل)، ص 1813.

(14) المصدر السابق، (نجم) ص 2039.

(15) المصدر السابق، (ثغم) 1880.

(16) المصدر السابق، (غم) 1920.

(17) المصدر السابق، (عظم) 1988.

(18) المصدر السابق، ص (قردم) 2009.

(19) المصدر السابق، (حمر) 638.

(20) المصدر السابق، (صفر) 714.

(21) المصدر السابق، (عبر) 735.

(22) المصدر السابق، (جوز) 871.

(23) المصدر السابق، (بلغ) 1317.

(24) المصدر السابق، (حرف) 1343.

(25) المصدر السابق، (زرق) 1369.

(26) المصدر السابق، (قطف) 1417.

(27) المصدر السابق، (سق) 1474.

(28) المصدر السابق، (دهق) 1478.

(29) المصدر السابق، (زلق) 1492.

- (30) المصدر السابق، (علق) 1532.
- (31) المصدر السابق، (ذلك) 1585.
- (32) المصدر السابق، (أجل) 1621، و(أول) 1628.
- (33) المصدر السابق، (رجا) 2353.
- (34) المصدر السابق، (سحا) 2373.
- (35) المصدر السابق، (شصا) 2392.
- (36) المصدر السابق، (شكا) 2395.
- (37) المصدر السابق، (أوى) 2274.
- (38) المصدر السابق، (ثتى) 22493.
- (39) المصدر السابق، (أطر) 1412.
- (40) المصدر السابق، (قوا) 2458.
- (41) المصدر السابق، (عرس) 948.
- (42) المصدر السابق، (عرس) 948.
- (43) المصدر السابق (قصص) 1052.
- (44) المصدر السابق، (عرض) 1088.
- (45) المصدر السابق، (قرض) 1102.
- (46) المصدر السابق، (ثرط) 1117.
- (47) المصدر السابق، (ركع) 1303.
- (48) أبو بكر محمد بن الحسن بن نريد /الجمهرة/ صورة عن الطبعة الهندية/ 3-499-503.
- (49) ابن النديم /الفهرست/ تحقيق رضا- تجدد/ طهران/ ص 305.
- (50) المصدر السابق، 364.
- (51) محمد بن أحمد المقدسي /أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم/ تحقيق د. محمد مخزوم/ دار إحياء التراث/ بيروت/ عام 1408هـ/ ص 355.
- (52) المصدر السابق، ص 321.
- (53) المصدر السابق، ص 261-262.
- (54) المصدر السابق، ص 283.
- (55) المصدر السابق، ص 305.
- (56) المصدر السابق، ص 287.
- (57) المصدر السابق، ص 39.
- (58) الحسن بن أحمد الهمداني/ صفة جزيرة العرب/ تحقيق محمد الأكوع/ مركز الدراسات

والبحوث اليمنى/ط الثالثة/، سنة 1403 هـ/ص 248.

(59) الكهف: 58.

(60) أبو حيان التوحيدى/البصائر والذخائر/تحقيق د.وداد القاضي/دار صادر، بيروت/ط الأولى/151/2.

(61) بروكلمان من مقال له في المنتقى من دراسات المستشرقين، ترجمة د.صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد/بيروت/سنة 1396 هـ/ط ثانية 3/1.

(62) ياقوت الحموي، (ت 626 هـ)، معجم الأدياء/مكتبة عيسى الحلبي/مصر 199/6.

(63) المصدر السابق، 15/2-16.

(64) يوهان فك/العربية/ترجمة د.رمضان عبد التواب/مكتبة الخانجي/مصر/1400/ص 90-92.

(65) خير الدين الزركلي/الأعلام/ط الثالثة/2/309.



أثر الفُرس في اللغة العربية

" الألفاظ الفارسية في عامية " جبل عامل " نموذجاً "

د. علي يوسف نور الدين*

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

بدايةً، أودّ أن أشير، إلى أن عنوان هذا البحث هو: "أثر الفُرس في اللغة العربية: الألفاظ الفارسية في عامية جبل عامل نموذجاً، غير أن الرغبة في عدم الإطالة، جعلتنا نقتصر على العبارة الأخيرة منه. أما "جبل عامل"، فإنه يشكل في أيامنا هذه، القسم الأكبر من جنوب لبنان، وهو يمتدّ في حدوده الجغرافية، ليشمل قسماً من شمال فلسطين المحتلة، أو ما يسمى بالجليل الأعلى. وتسمية "جبل عامل" بهذا الاسم، فنسبة لقبيلة "عاملة"، أو "بني عاملة"، العربية التي استوطنته قبل الميلاد بعدة قرون.. ثم جرى تخفيف الاسم على توالي الأجيال، من "جبل بني عاملة".. إلى "جبل عاملة".. ليستقر أخيراً: "جبل عامل".⁽¹⁾

أما لماذا الألفاظ الفارسية في "جبل عامل" بالذات، فلأنه:
بلاّ بها نيطت عليّ تمانمي
وأول أرض مسّ جسمي ترايبها

* - الجامعة اللبنانية /كلية الآداب، الفرع الرابع
(1) انظر حول هذا الموضوع: "خطط جبل عامل" 47 وما بعدها، للسيد محسن الأمين، نج. حسن الأمين، بيروت 1961م.

... ثم بها نشأت، وبين ربوعها المقدسة تتقلت، حيث فوق كل هضبة ضريح نبي.. أو مقام ولي، وتحت كل حجر شاعر، وفي ظل كل زيتونة أديب.. فتعلق بتلك الربوع الفؤاد، وحلت فيها الروح، تنتسم مواويل فلاحها، وصبا صباياها وشبانها، في "أبو الزلف" و"عالروزانة"... كلمات وكلمات كنت استشف فيها، طعم الحب، ومعاناة الحبيب، ولوعة الانتظار، ولهفة اللقاء.. من دون أن أفهم التفاصيل، أو أرى إعجاماً فوق حروفها..

واشدّ عودي قليلاً، وأتقنت القراءة في عيون الأهل والعشيرة، التي تمرست النظر نحو الشرق، الشرق البعيد، دون أن يكل لها جفن، أو يتعبها نظر..

وبقيت في حيرة من أمري، حتى بلغت أشدي.. وإذ بي أسمع من خلف الزمن الآتي، صهيل الخيل، وأرى في الأفق الشرقي "الرايات السود" تترى من "خراسان": عندئذ أشرقت تلك العيون.. وأدركت سر الانتظار⁽²⁾.

عراقة الروابط بين العرب والفرس :

والواقع، أن هذا التفاعل المنتظر في الزمن الآتي، قد سبقته علاقة قوية في الزمن الماضي البعيد، بين الأمتين، عرفت خلاله كثير من المفردات العربية أو الفارسية طريقها إلى اللغة الأخرى، لتذوب فيها وتصبح جزءاً من كيانهما.

قبل الإسلام :

يحدثنا التاريخ، عن حركة تفاعل حميمة بين الفرس والعرب قبل الإسلام، على مختلف الصعد، ومن ذلك: أن ملك اليمن سيف بن ذي يزن (ت: 50ق. هـ - 574م) قد استتجد بمالك الفرس، كسرى أنوشروان (ت: 1ق. هـ -) لطرده الأحباش من بلاده وإعادته إلى الملك، وإلى هذا يشير البحتري (ت: 284هـ -) إذ يقول⁽³⁾:

أَيَّدُوا مُلْكَنَا، وَشَدُّوا قَوَاهُ بِكَمَاهُ ثَحَّتِ السَّيُورُ حُمُسُ

(2) هنا إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: "إذا رأيت الرايات السود قد جاءت من خراسان، فأتوها، فإن فيها خليفة الله المهدي". رواه أحمد، والبيهقي في "دلائل النبوة"، وانظر: الخطيب التبريزي: "مشكاة المصابيح" (الحديث رقم 5461) باب "أشراط الساعة"، ج 3/1503، المكتب الإسلامي، بيروت 1979.

(3) "ديوان البحتري" 1162/2، تح. حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة 1963م.

وأعانوا على كتاب "أزيا" ط" بطعن على النحور ودغس (4)

.. ثم إن جنود كسرى، بعدما أعادوا سيف بن يزن إلى العرش، بقوا في اليمن وتزوجوا من نساها، وأنجبوا جيلاً عرف في التاريخ بلقب: "الأبناء" (5).
.. ومنها أن الملك الساساني بهرام كور (جور) (6) كان أبوه قد عهد بتربيته إلى المنذر ملك الحيرة، فنشأ بهرام كور بين العرب بلسان عربي مبين.
ومنها، أن اليمن وقسماً كبيراً من الجزيرة العربية، كانت عند ظهور الإسلام تحت الحكم الفارسي: ذلك أن كسرى بعدما غضب من رسالة النبي (ص) إليه لدعوته إياه للإسلام، أرسل إلى "بازان" عامله على اليمن ليرسل من يقبض على النبي (ص) (7).

هذه العلاقات المتقدمة، بين العرب والفرس، أدت إلى تغلغل كثير من المفردات الفارسية في اللسان العربي قبل الإسلام، وقد ورد بعض منها في القرآن الكريم، مثل (دينار) و(استبرق) وهو الحرير الثخين، و(زنجبيل) و(الرس) بمعنى البئر، و(جناح) (من كناه)، و(السجل) بمعنى الكتاب، و(سرادق) و(سقر) و(سندس) و(سلسبيل) و(مرجان) و(مسك) و(مقاليد) أي مفاتيح.. وغيرها (8).

فضلاً عن كلمات كثيرة أخرى يصعب تشخيصها، للتغيرات الكبيرة التي طرأت على الفارسية، ويورد الدكتور بهرام فره وشي، أستاذ اللغات القديمة في جامعة طهران، مثلاً على ذلك فيقول (9): إن كلمة "تاهد" التي تعني اليوم بالعربية، الفتاة الكاعب، نجدها بنفس المعنى من كتاب الإيرانيين القدامى "الأفستا".. فهل يعني هذا أن العرب قد أخذوها عن الفارسية، أم أن الفرس أخذوها عن العربية؟

(4) السند: الدروع. و"أزياط" هو قائد الأحباش.

(5) انظر: ابن هشام "سيرة النبي" 65/1، دار الفكر، بيروت.

(6) هو الملك الساساني الرابع عشر، حكم إيران من سنة 420 إلى سنة 440م.

(7) انظر: "سيرة ابن هشام" 70/1.

(8) انظر: السيوطي: "الانقاف في علوم القرآن" 135/1، عالم الكتب، بيروت، وبهاء الدين خرّمشاهي:

"المفردات الفارسية في القرآن" مجلة "الرصد" عدد 102/59 وعدد 147/60، بيروت 1996.

(9) جهرام فره وشي: فرهنكك وازماي فارسي در عربي اي 3. تهران 1968.

بعد الإسلام

غير أن المرحلة الأهم في تاريخ التفاعل بين الأمتين العربية والفارسية، هي المرحلة التي تلت دخول الإسلام إلى إيران بعد معركة "فتح الفتوح" (نهاوند) سنة 21هـ / 652م، إذ تغلب العرب على يزيدجرد الثالث، آخر ملوك بني ساسان، وأصبحت إيران ولاية تابعة للخلافة العربية قرابة مائتي سنة⁽¹⁰⁾.

في هذه المرحلة حدث تفاعل قوي وغريب بين اللغة العربية السامية الأصل، واللغة الفارسية، الآرية المنبت والهوية، وهو تفاعل، إذا ما حدث، إنما يحدث عادة بين لغتين من أصل واحد، لارتباطاتهما اللغوية، ولما يجمع بينهما من قواسم مشتركة أخرى.. أما أن يحدث هذا التفاعل الشديد بين لغتين من أصلين مختلفين، فهذا نادر جداً في تأريخ اللغات، وأمرٌ يستدعي إعادة النظر في أسس علم الصوتيات واللسانيات، الذي يتجاهل إلى حد كبير، ما جُبلت عليه الفطرة البشرية من مركّبات يمكنها أن تخلق قواسم مشتركة بين شعبين من الشعوب، تشابهها في الطبع، وإن اختلفا في التطبع، والمكتسب من العلوم والإرث الإنساني.

أما تأثير العربية في الجانب الفارسي - وإن كان خارجاً عن نطاق هذا البحث، على كمّه الهائل - فمردّه إلى أنها لغة الدين الجديد الذي أقبل الفرس على اعتناقه بشغف واندفاع شديدين، مكنا اللسان العربي من التغلغل إلى أعماق الوجدان الفارسي، والسيطرة على جميع حواسهم، وسلوكياتهم فيما بعد، من خلال هذه الوجهة الروحية.. وهو ما حدا بأبي منصور الثعالبي النيشابوري إلى القول في كتابه "فقه اللغة وسرّ العربية"⁽¹¹⁾: "إن اللغة العربية نزل بها أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم، ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، اعتقد أن اللغة العربية خير اللغات، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي مفتاح التفقه في الدين، وأداة العلم، وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ولو لم يكن التبجّر فيها إلا قوة اليقين، في معرفة إعجاز القرآن، وإثبات النبوة، لكفى بهما فضلاً".

وأما تأثير الفارسية في اللسان العربي - وهو موضوع يبحثنا - فمردّه إلى أنها "لغة شعب سبق في الميدان الحضاري والمدني والسياسي والفني، فكان

⁽¹⁰⁾ انظر: ابن طباطبائي: "الفخري" 76، دار صادر بيروت.

⁽¹¹⁾ الثعالبي: "فقه اللغة وسرّ العربية" مطبعة الآباء، اليسوعيين، بيروت 1885م.

أسبق دى اكتشاف المسميات وإبداع الأسماء.. ما دفع الفاتحين إلى الإعجاب بعطائهم، والتمثل بمآتيهم، وتقليد مناهجهم، وأخذ أسمائهم ومصطلحاتهم⁽¹²⁾. وقد أخذ هذا التأثير يقوى انطلاقاً من تحويل بني أمية الحكم من شورى إلى ملكية، وما استتبع ذلك من فخامة الملك وأبهة، والاحتياج إلى تسميات جديدة تتلاءم مع "ملك كسروى، وعصب قيصرى"⁽¹³⁾.

ثم قوى هذا التأثير في العصر العباسي، حيث تغلغلت في هذا العصر العقائد والأفكار والتقاليد الفارسية في المجتمع العربي أينما وجد، وعلى كل المستويات.. حتى أن الأعياد الفارسية نفسها، مثل عيدى النوروز والمهرجان⁽¹⁴⁾ كان يحتفل بهما العرب ويجلس خلالهما الحكام -العرب أيضاً- لتلقي التهاني والمعايذة⁽¹⁵⁾.

كذلك، فقد اتخذ بعض الخلفاء العباسيين، اللباس الفارسي زياً له، كالمتموكل (ت: 247هـ) مثلاً:

(12) انظر ابن طباطبا: "الفخري" 82، كذلك انظر د. أحمد لؤسانى: "العربية في شعر حافظ الشيرازي" ضمن مجموعة "حافظ الشيرازي" ص 300، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق 1989م.

(13) الجاحظ: "رسالة في معاوية والأمويين" 16، تصحيح عزة العطار، القاهرة 1365م.

(14) النوروز: (اليوم الجديد) أول شهر "فروردين"، الشهر الأول من السنة الإيرانية (هـ.ش) ويوافق يوم الواحد والعشرين من شهر آذار من كل سنة ميلادية، ويوم "شم النسيم" في مصر. أما المهرجان (مهرگان)، فهو في فصل الخريف، وهو أكبر عيد بعد النوروز، وهو من السادس عشر إلى الحادي والعشرين من شهر "مهر" ويقسم إلى عيدين: مهرگان العامة ومهرگان الخاصة.

(15) من ذلك ما مدح به المتنبي، ابن العميد، في أرجان (ديوان المتنبي/ شرح البرقوقى 148/2) بقوله:

جاء نيروزنا وأنت مراده وورث بالذي أراد زبانه

أو ما مدح به ابن حجاج (ت 391) بعض الوزراء بقوله: (بتيمة الدهر 66/3):

لك يا سيدي دعاء للفطر والأضـ حى ويوم النيروز والمهرجان

أو ما مدح به أبزون بن مهرداد العماني، سلطان عُمان، علي بن الحسين بن مكرم (ت 428هـ) بقوله

("جمهرة الإسلام" للشيزري، باب التهاني، بتحقيقنا، تحت الطبع، دار المنتخب العربي بيروت):

وإن أَسْبَبْتُ المهرجانَ حَزِينَةً ولخج دُرٍّ فيه برضاء صاحبه

فناديه من يومٍ مُجَبَّرٍ تَطَرَّرَتْ بعزّ الأباذي في ذراك جوانبه

وكان أهل طرابلس من لبنان يحتفلون بهذا العيد، ويسمونه "عيد النيروز" انظر: د. عطاء الله الحسنى: "عيد النوروز، عنصر التواصل الثقافي" مجلة "الرصد" العدد 56 ص 181، بيروت 1996 م، كذلك انظر "أحمد أمين: "ضحى الإسلام" 1/ 182، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م.

وهذا النوع من التأثير الاجتماعي، قد تأصل بتأثير وزارة البرامكة والفضل بن سهل (132هـ - 218هـ) الذين كانوا من خيرة علماء الفرس حنكة وتجربة⁽¹⁶⁾.

فضلاً عن هذا، فإن اللغة الفارسية، قد بقيت لغة الدواوين في العراق حتى زمن الحجاج الثقفي (ت95هـ)⁽¹⁷⁾ وهذه اللغة ما زال يتقنها كثير من العراقيين حتى اليوم، وبالأخص المتأخرين للإيرانيين والمتداخلين معهم في روابط متعددة متينة.

ولعل أفضل مثال نضربه على أثر الفارسية في حياة العرب، في العصر العباسي، ما أورده أبو بكر الصولي في كتابه "أدب الكتاب" إذ قال⁽¹⁸⁾: "ناظر فارسيّ عربياً بين يدي يحيى البرمكي، فقال الفارسي: ما احتجنا إليكم قط في عمل ولا تسمية، ولقد ملكتم، فما استغنيتم عنا في أعمالكم ولا لغتكم، حتى إن طبيخكم واشربتكم، ودواوينكم وما فيها، على ما سمينا ما غيرتموه⁽¹⁹⁾، كالاسفيداج والسكباج والدوغباج، وأمثاله كثيرة، وكالسكنجيين والخنجيين والجلاب وأمثاله كثيرة، وكالروزنامج والاسكدار والفراونك، وإن كان رومياً ومثله كثير. فسكت عنه العربي، فقال له يحيى بن خالد: قل له: اصبر لنا نملك كما ملكتم، ألف سنة بعد ألف سنة كانت قبلها، لا نحتاج إليكم، ولا إلى شيء كان لكم".

(16) ومن دلائل تفشي التأثير الفارسي بين الناس - عادة ولغة- أنهم اشترطوا لصاحب الحرس إتقانه الفارسية: فقد أورد الجاحظ في "البيان والتبيين" 95/1: "... ومن تمام آلة صاحب الحرس، أن يكون زميناً قطوباً، أبيض اللحية، أفنى أجنى، ويتكلم الفارسية".

وانظر في هذا: "الفخري" 188، ويتوسع: أحمد أمين: "ضحى الإسلام" 164/1 وما بعدها، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1964م.

(17) انظر أبا يعلى: "الأحكام السلطانية" 221، تح. محمد حامد الثقفي، طبعة البابي الحلبي، القاهرة 1356هـ.

(18) الصولي: "أدب الكتاب" 193، القاهرة 1341هـ.

(19) بل غير العرب أسماء ما هو مألوف لديهم بأخرى فارسية، إذ أورد الجاحظ (البيان والتبيين 19/1): "... إن أهل المدينة لما نزل فيها ناس من الفرس في قديم الدهر، تعلقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك، يسمون البطيخ: الخربز، ويسمون السميط: الرزديق، ويسمون المصوص: المزور، ويسمون الشطرنج: الأشترنج.. وأهل الكوفة يسمون المسحاة: "باك"، وبالك بالفارسية.. (في الأصل "بال" وهو تصحيف). انظر أيضاً: "البيان والتبيين" 20/1 تح. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1961م.

دور الحياة الفكرية في التأثير الفارسي :

وإلى جانب الدور المهم والعفوي الذي لعبه التفاعل الاجتماعي في إدخال مفردات فارسية في اللسان العربي، فقد شكلت الحياة الفكرية - بما زخرت به من حركة تأليف في العربية، أو ترجمة إليها - الرافد الأكبر، الذي غزا هذا اللسان، بجيش من المفردات الفارسية، لم يكن له قبل على رده. وقد سلكت كتائب هذا الجيش للوصول إلى العربية، طرقاً متنوعة، منها:

- الترجمة: حفلت الكتب المترجمة عن الفارسية، وخصوصاً ما يدخل منها في مجالات الطب والصبيلة والفلك والموسيقى، أو غيرها من المجالات العلمية - بمفردات كثيرة بقيت على صورتها ولفظها الفارسيين، مثل: ماليخوليا، قولنج، بابونج، زنجبيل (طب وصبيلة) اسطرلاب (فلك) زير، وبم (من أوتار العود) .. الخ. وذلك إما لعدم وجود مقابل لها في اللغة العربية، أو لعدم إمساك المترجم بأسباب الترجمة وتمكنه من اللغتين معاً.

- التأليف: وضع كثير من العلماء والأدباء الفرس، الوفاً من المصنفات بالعربية، وربما بالعربية والفارسية معاً، وهذه المصنفات - على تمام "عربيتها" - لم تخل من المفردات الفارسية التي انسابت بخفة ورشاقة إلى اللسان العربي، ومن ثم درج المؤلفون العرب أنفسهم على إيرادها في مصنفاتهم أيضاً، حتى باتت جزءاً من التراث، ولنا في كتب الجاحظ خير مثال على ذلك⁽²⁰⁾.

- التضمين الشعري: وهو سبيل سلكه كثير من الشعراء العرب والفرس على حد سواء، وذلك إما للاستطراف والتحبب، أو لأسباب أخرى كثيرة⁽²¹⁾.

⁽²⁰⁾ انظر في هذا المجال: قيس آل قيس: "الایرانیون في الأدب العربي"، في ستة مجلدات، منشورات "مؤسسة التحقيقات والبحوث العلمية (بروهشگاه) التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي الإيرانية.

⁽²¹⁾ سلك هذا الطريق الشعراء العرب في الأندلس أيضاً، فضمنوا أشعارهم مفردات من لغة "الرومانت" (الإسبانية المتداولة في ذلك الوقت) ومن ذلك ما قاله وزير عبد الرحمن الناصر (ت350هـ) أبو القاسم لب في مجاء الوزير الآخر عبد الملك بن جهور - وبحضور الناصر - مازحة (ابن عذاري): البيان المغرب 2/227).

نخست بالمُنْخَسِ شَوْقُولُ

لولا حیائی من إمام الهدی

و"شوقول": "المؤخرة".

وقد أشار الجاحظ إلى هذا فقال⁽²²⁾: "وقد يَتَمَلَّحُ الأعرابي، بأن يُدخل في شعره شيئاً من كلام الفارسية، كقول العُماني للرشيدي في قصيدته التي مدحه فيها:

لَمَّا هَوَى بَيْنَ غِيَاضِ الْأَسَدِ وَصَارَ فِي كَفِّ الْهَزْبِرِ الْوَرْدِ

أَلَى يَذُوقِ الدَّهْرِ آبِ سَرْدِ (23)

وكقول الآخر:

وَذَلَّهْنِي وَقَعُ الْأَسِنَّةِ وَالْقَنَا وَكَافَرَ كَوْبَاتِ لَهَا عَجْرٌ قَفْدُ

بَأَيْدِي رَجَالٍ مَا كَلَمِي كَلَامَهُمْ يَسُومُونَنِي مَرْدًا وَمَا أَنَا بِالْمَرْدِ (24)

. بل ربما دُفِعَ بالشاعر دفعاً ليلهج بالفارسية، وقد رآها متفشية بين أبناء مجتمعه، وذلك مثلما حدث مع الشاعر الحميري يزيد بن ربيعة بن مفرغ (ت: 69هـ) عندما قبض عليه عبيد الله بن زياد ابن أبيه، والي البصرة، لتولعه بهجاء بني زياد، واتهام "سُمِّيَّة" (جدته لأبيه) بالزنى.. فسقاه عبيد الله شرباً مسهلاً وطيف به، فجعل يسلخ والصبيان يتبعونه ويقولون له بالفارسية: أين جيست؟ (ما هذا؟) فيقول⁽²⁵⁾:

أَبِ اسْت، نَبِيذِ اسْت عَصَارَاتِ زَبِيْبِ اسْت

سُمِّيَّةٌ رُوسِبِيْدِ اسْت (26)

-المُلَمَّعات: وهي منظومات شعرية بلغتين، أو أكثر، يكون البيت الأول، أو شطره الأول بلغة، والبيت الثاني، أو شطره الثاني، بأخرى. وقد نظم في هذا الفن كثيرون، وبالأخص، بعد القرن الخامس الهجري وأشهر هؤلاء مولانا جلال الدين الرومي (ت 672هـ)، وحافظ الشيرازي (ت 791هـ) الذي يستهل أشهر ملمعة

(22) "البيان والتبيين" 141/1.

(23) آب (ماء) = سَرْد (بارد)

(24) ذَلَّهْنِي: أذلَّنني، الكافر كوبات: المقارع، ج. مفرعة، الْقَفْدُ: الخليظة العنق، يسومونني: يعاملونني، مَرْد: رجل.

(25) "تاريخ الطبري" 177/6، الأصفهاني: "الأغاني" 190/8، دار الثقافة - بيروت، "البيان والتبيين" 1/

143، د. اسعاد قنديل: "قنون الشعر الفارسي" 19، دار الأندلس، بيروت 1981م.

(26) أي هذا ماء، نبيذ، عصارة الزبيب (أما سُمِّيَّة فعاهرة).

عند العرب والفرس قائلاً⁽²⁷⁾:

ألا يا أيها الساقى أير كاساً وناولها
كس عشق آسان نمود أول ولي افتاد مشكلها (28)

وما يقرب من الملمعات، ما ذكره الباخري في كتابه "دمية القصر"⁽²⁹⁾ عن أبي جعفر الامدادى الذي كانت له طريقة في الشعر تفرد بها.. وهي قصائده التي صاغها بالعربية وترجمها بالفارسية، مصبوبة في قالبها، محذوة على مثالها، منسوجة على منوالها، بكفتها، منعلة بقافيتها، مثل قوله:

عذيري من قذك الخيزران ومن وردثي خذك الأرجوان
فغان زان دوزخ جون كل ارغوان وزان برشده قامت خيزران

ومثله أيضاً:

أليما ببدر الدجى فانظرا إلى صورة صوّرت لورى
يكن بمره جاره بكذرا بروى نكارين أو بنكرا (30)

ويقول الثعالبي⁽³¹⁾: "إن بديع الزمان الهمذاني (ت398هـ) كان يُترجم ما يُقترح عليه من الأبيات الفارسية، المشتعلة على المعاني الغربية، بالأبيات

(27) انظر: "ديوان حافظ" 33، تصحيح دكتور حسين الهى، خط غلام حسين أمير خاني، انتشارات "سروش" تهران 1374هـ.ش.

و"غزلهاي حافظ"، تدوين دكتور سليم نيساري انتشارات بين المللي الهدى تهران 1371هـ.ش. (28) "كس عشق...": أي أن الحب سهل وممتع في أوله، ولكن متاعبه تكمن فيما بعد.

ومطلع هذه الملمعة مأخوذ من بيتين نسباً ليزيد بن معاوية، هما:

أنا المسموم ما عندي ترياق ولا راقى
أدر كاساً وناولها ألا يا أيها الساقى

وقد ساهمت هذه الملمعة بجمالها، في نشر المفردات العربية كما الفارسية في كثير من البلدان، مثل طاجيكتان وأفغانستان وغيرهما، ومن ذلك ما رواه الشاعر السوري الدكتور عبد الكريم اليافي، الذي عارض هذه الملمعة بقصيدة رائعة - من أنه النقى قبل عدة سنوات في استامبول، بكاتب تركي حديث، لا يعرف العربية، وما أن رآه التركي حتى بادره بمطلع هذه الملمعة العربي، كدليل مودة وترحيب، انظر: "حافظ الشيرازي" 119 وما بعدها، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، 1989.

(29) الباخري: "دمية القصر" 267، حلب 1930م

(30) انظر أيضاً، الدكتور مهدي محقق: "مشاركة اللغة الفارسية في الحضارة الإسلامية..". مجلة

"التوحيد" عدد 87، ص 121-134، قم 1997

(31) الثعالبي: "يتيمة الدهر" 257/4، نج. محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي القاهرة، 1947م.

العربية، فيجمع فيها بين الإبداع والإسراع، إلى عجائب أخرى لا تحصى".
بل لقد ذهب ابن سناء الملك (ت 608هـ) إلى ترصيع بعض موشحاته
بخرجة فارسية، بدلاً من الخرجة اللاطينية⁽³²⁾، كما في موشحه: "في خديك من
صير اللاذ"⁽³³⁾.

-العوامل النفسية: ومن العوامل المهمة جداً- والتي ربما غابت عن
أذهان كثير من الباحثين - في عملية التفاعل الفكري واللغوي
بين العرب والفرس، لعب العامل النفسي دوراً رئيساً ومميزاً في
هذا المجال، وقد ظهر هذا الأمر في "عشق" كل منهما للآخر،
عشقاً إن لم يصهرهما شعباً واحداً، فقد جمعهما شعبين، تستحوذ
عليهما مثالية نبيلة واحدة، رغم تلك الأصوات الشعبوية الشاذة،
التي ارتفعت نتيجة لانحراف بعض الحكام العرب عن
الإسلام⁽³⁴⁾. هذا العشق - قديماً وحديثاً - هو الذي يفسر تهافت
الإيرانيين المثير على تعلم اللغة العربية، وصوغ عبارة فكرهم
فيها، حتى صار كثير من الفرس، من كبار الأعلام في علوم
العربية والإسلام⁽³⁵⁾.

فالقراء السبعة الذين انتهت إليهم الأمة في قراءة القرآن الكريم، ورجال
الطبقة الأولى من القرآن الذي تسلسل فيهم السند إلى الأئمة السبعة، أكثرهم من
أصل إيراني⁽³⁶⁾ كذلك فعلم النحو، يدين لسيبويه (ت 180هـ) صاحب (الكتاب)،

⁽³²⁾ كان العرب يسمون لغة الإسبان المحكية في الأندلس والمعروفة "بالرومانت". اللاطينية (بالطاء).
⁽³³⁾ ابن سناء الملك: "دار الطراز في عمل الموشحات" 135، تع جوت الركابي، دمشق 1949م،
وانظر "توشيع التوشيع" للصفدي ففيه موشحة أخرى لابن سناء الملك "بخرجة" فارسية، وانظر
أيضاً: د. محمد زكريا عناني، "الموشحات الأندلسية" 36، سلسلة "عالم المعرفة" عدد 21، الكويت.
⁽³⁴⁾ انظر في هذا المجال: د. أحمد لوماساني: "تظرات جديدة في تاريخ الأدب" منشورات لوماسان للثقافة
الملتزمة، بيروت.

⁽³⁵⁾ انظر في هذا المجال: "يتيمة الدهر" للثعالبي (ت 429هـ) و"ذيل اليتيمة": "دمية القصر" للباخري
(ت 467)، و"ذيل اليتيمة": "زينة الدهر" لسعد الحظيري (ت 568هـ)، و"ذيل الزينة": "فريدة القصر"
للعقاد الأصفهاني (ت 297هـ) فضلاً عن: "الإيرانيون في الأدب العربي" لقيس آل قيس (أطال الله
في عمره).

⁽³⁶⁾ القراء هم: عبد الله بن كثير الداري (ت سنة 120 هـ) ونافع بن عبد الرحمن ابن أبي نعيم (ت
169) وعبد الله اليحصبي (ابن عامر) (ت 118هـ) وزبان بن علاء بن عمار (ت 154هـ)
ويعقوب بن اسحاق الحضرمي (ت 205هـ) وحزمة بن حبيب الزيات (ت 118هـ) وعاصم ابن
أبي النجود الأسدي (ت 127هـ).. فليس في هؤلاء السبعة من العرب إلا زبان وابن عامر، انظر:
الزركشي: "البرهان في علوم القرآن" 329/1، تج. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب

وللكسائي والسجستاني والسيرافي وابن درستويه، وابن خالويه، ونفطويه، وأبي علي الفارسي، والسرخسي والكرماني.. وغيرهم من الإيرانيين..

وعلم البلاغة يدين بتنظيمه لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، ولقابوس بن وشمكير (ت 403هـ) صاحب "كمال البلاغة" ولعشرات آخرين،⁽³⁷⁾ أمثال: ابن المقفع (ت 142هـ) الذي استنَّ للبلاغة العربية سُنَّة لم يُسبق إليها، من خلال أسلوبه السهل الممتنع.. والذي أغنى الفكر العربي من خلال ما ترجمه عن البهلوية من كُتُب مهمة، مثل "كَلِيلَة ودمنة" وكتاب "التاج" وكتاب "سير ملوك الفرس" (خداينامه) وغيرها... وكذلك جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي (ت 187هـ) الذي كان يقول لكتابه: "إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع، فافعلوا"⁽³⁸⁾.. وهو ما فعله كاتبه عمرو بن مسعدة (ت 217هـ).

أما في كتابة الرسائل، فيُعتبر عبد الحميد الكاتب (ت 132هـ) أول من سلك في هذا المجال مسلكاً رفيعاً، وتُعتبر رسالته إلى الكتاب أول دستور نظم لهؤلاء أصول فنهم وصنعتهم، حتى قيل فيه: "فَتَحَّتِ الرسائل بعبد الحميد، وختمت بآبِن العميد"⁽³⁹⁾.

وقد أشار أبو هلال العسكري في "كتاب الصناعتين"⁽⁴⁰⁾، إلى أثر العقل الفارسي في ذلك فقال: ".. ألا ترى أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده، من اللسان الفارسي، فحوّلها إلى اللسان العربي؟" أليست "اللغة لنا والمعاني لهم"، كما يقول ابن طيفور⁽⁴¹⁾؟

هَذَا، فضلاً عن ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) صاحب "أدب الكاتب"، وجبله بن سالم.. وغيرهما ممن أسهموا في فن الكتابة: تنظيماً وعلو منزلة.

ومن اللافت، أن كثيراً ممن صاغوا الفكر الفارسي في قالب عربي، لم يطأوا أرض العرب قط، ومع ذلك فاق هؤلاء أقرانهم العرب، وكانوا أساتذة في ما سلكوه من ضروب العلوم وألوان المعرفة، ومن هؤلاء:

العربية، القاهرة 1957م، والدكتور الشيخ صبحي الصالح: "مباحث في علوم القرآن" 249، دار

العلم للملايين، بيروت 1972م.

⁽³⁷⁾ انظر: "البيان والتبيين" 98/1 وما بعدها

⁽³⁸⁾ "البيان والتبيين" 115/1.

⁽³⁹⁾ انظر: ابن خلكان: "وفيات الأعيان" 228/3، تح.د. احسان عباس، دار صادر، بيروت 1972م.

⁽⁴⁰⁾ أبو هلال العسكري: "كتاب الصناعتين" 69/ القاهرة 1371هـ..

⁽⁴¹⁾ ابن طيفور: "كتاب بغداد" 87 (هو الجزء السادس من تاريخ بغداد) القاهرة 1949م.

بديع الزمان الهمذاني (ت398هـ) صاحب "المقامات" و "الرسائل" البليغة،
والشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (428هـ) الذي كان من مشاهير الإسلام في
الطب والنجوم والفلسفة والرياضيات والحكمة، وصاحب "القانون في الطب"،
و "الشفاء"، و "الإشارات والتنبيهات".

وأبو ریحان البيروني (440هـ) الذي حمل عصره اسمه، لنبوغه في
مختلف أنواع العلوم، وصاحب "الآثار الباقية من القرون الخالية"، و "القانون
المسعودي في الهيئة والنجوم".

هذه الترجمات والمصنفات الهائلة، التي وضعها الإيرانيون -في مختلف
أنواع العلوم- في اللغة العربية، أغنت الفكر العربي، بعد أن فتحت أمامه آفاقاً
جديدة، وارتقت بالأدب العربي -مبنى ومعنى- بعد أن تعرف إلى ألوان أدبية،
 وأنماط من الكتابة، لم يكن قد ألفها من قبل⁽⁴²⁾.

التأثير الفارسي في الخط العربي :

والتأثير الفارسي في الثقافة العربية، لم يقتصر على ما أبدعه العقل المنظم
والفكر المستنير فقط، بل تعداه إلى إبداع من نوع آخر، شكّله الأنامل الرشيقّة
والموهبة الفذة، فإذا بنا أمام لوحات فنية أسرة، لم يعرف الفن الإنساني مثيلاً لها
على امتداد التاريخ.. يتراقص داخلها الحرف العربي تراقص النور على قوس
قزح، وفي تشكيلات فنية ترفع تلك اللوحات لتزيّن جدران المساجد وتحتل
صدور القصور وأسفار الكتب.. في أول مدرسة فنية من نوعها، تستلهم
الحواس مجتمعة، لمزج مختلف ألوان الرسم والكتابة والنحت، في آيات من الفن
الإسلامي.

إنه الخط.. الخط العربي الذي استبدل الفرس الخط البهلوي به، لسهولة
وجمال تشكّله. غير أنهم لم يقفوا عند الأنواع القليلة التي كان يعتمد عليها العرب
لهذا الخط، كالنسخي، الذي كان يستعمل غالباً في كتابة الرسائل، والكوفي، الذي
كان يُعتمد في كتابة المصاحف وتزيين المساجد والمسكوكات.. بل بدأت تظهر
أنواع جديدة لهذا الخط، مُدّ تسنّى للكتاب الإيرانيين الدخول إلى الدوائر الحكومية
العربية في العصر العباسي:

فإبراهيم الشجري قد أوجد قلم الثلثين، وأخوه يوسف أوجد القلم الرئاسي أو

⁽⁴²⁾ انظر: أحمد أمين: "ضحى الإسلام" 1/179.

العربية نظراً للضرورة الدينية⁽⁴⁶⁾. ليعود ويلتقي بهذه الدعوة، مع دعوة أبي منصور الثعالبي، الأنفة الذكر.

وخير دليل على استمرارية الالتزام بهذه الدعوة، أن كثيراً من العلماء الإيرانيين المعاصرين، قد كتبوا أغلب نتائجهم بالعربية. كالسيد أبي القاسم الخوئي (ت1992م) صاحب "معجم رجال الحديث وطبقات القراء" في ثلاثة وعشرين مجلداً، والشيخ آغا بزرك الطهراني (ت1970م) صاحب "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" في خمسة وعشرين مجلداً، والسيد محمد حسين الطباطبائي صاحب "الميزان في تفسير القرآن" في عشرين مجلداً.

كما كتب السيد الخميني (ت1989م) أغلب كتبه بالعربية، مثل كتاب "السبب" في خمسة مجلدات، و"أصول الفقه" في مجلدين، وتعليقه على "قصص الحكم" لمحيي الدين بن عربي.. فضلاً عن كثير من الإيرانيين الآخرين، الذين ما زالوا يُخرجون نتائجهم بالعربية والفارسية على حد سواء.. كما أن كثيراً من الأساتذة في الجامعات الإيرانية، يمزجون اللغتين في محاضراتهم، حتى لتحار في أمرها: أعرابية هي أم فارسية؟⁽⁴⁷⁾.

ومن الشواهد الحسية ذات الدلالة اللافتة جداً، على تعامل الإيرانيين اليوم، مع اللغتين، كما لو كانتا لغة واحدة، أن الإحصاءات التي نشرت عن محتويات المكتبة الوطنية في طهران، سنة 1992م، هي -كما يقول مدير مركز الخدمات العامة في المكتبة الأستاذ محمد حسن رجبى- 196.291 كتاباً "فارسياً وعربياً"، 28.460 كتاباً إنكليزياً و39000 كتاب بالفرنسية.. الخ أي أنهم جمعوا الكتب العربية والفارسية في رقم واحد كما لو كانت في لغة واحدة.. فضلاً عن تخصيص "مبنى 30 تير" (من مباني المكتبة) للكتب العربية والفارسية، فيما "مبنى الفجر" (من مباني المكتبة أيضاً) مخصص "لكتب اللغات الأجنبية" (.. فلنتوقف قليلاً عن لفظة "الأجنبية")⁽⁴⁸⁾.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى التأكيد المستمر لقادة الجمهورية الإسلامية في

⁽⁴⁶⁾ مطهرى: "ضرورة تعلم اللغة العربية" (محاضرة) مجلة "الرصد" عدد 57 ص120، بيروت 1996

⁽⁴⁷⁾ من الطريف أن نذكر هنا، أنه خلال إحدى المحاضرات التي كنا نحضرها -كأساتذة للغة الفارسية من دول متعددة- في جامعة "تربيت مدرس" (في تهران سنة 1997م) حول طرق تعليم هذه اللغة، أكثر الأساتذة المحاضرين الاستشهاد بالآيات القرآنية والأشعار العربية.. مما دفع إحدى الزميلات الروسيات إلى الاعتراض بالقول: "ولم تحولت المحاضرة.. إلى محاضرة عربية".

⁽⁴⁸⁾ انظر مجلة "التوحيد" عدد 65 ص118، قم، 1993م.

إيران اليوم، على ضرورة تعلم اللغة العربية، وإجراء دورات دراسية لهذا الغرض في كافة المرافق الثقافية، مع التنبيه على أن الدستور الإيراني بعد قيام الجمهورية سنة 1978م، قد نصّ على إلزامية تعليم اللغة العربية في المدارس إلى جانب الفارسية.

وتبعاً لذلك، بُذلت في السنوات الأخيرة جهود كبيرة، في سبيل تأليف بحوث، ووضع دراسات عديدة، لتعليم العربية بأساليب حديثة تتماشى مع روح العصر وحاجاته ومن تلك الجهود، ما بذله قسم اللغة العربية في "جامعة الشهيد بهشتي" في إعداد مجموعة من الكراسات الفصلية للمحادثة العربية، وكذلك "المعهد العالي للغات" في طهران، الذي أخرج مجموعة من الكتب الدراسية، تحت عنوان: "طريقة حديثة لتعليم اللغة العربية"... ولا تزال الجهود مستمرة، لتعزيز هذا التوجه في تأصيل مكانة العربية في كل المدارس والجامعات الإيرانية⁽⁴⁹⁾.

وهكذا قارب الإسلام بين اللغتين -فكراً وثقافة ولفظاً وخطاً- وأحدث هذا التفاعل العجيب بينهما، مذ اكتسبت الفارسية الهوية الثقافية الإسلامية، منذ العقود الأولى لظهور الإسلام، وصارت إلى جانب العربية، مصدراً قوياً لنشر الدعوة، خصوصاً في الهند، وامتداداً إلى أطراف الصين وأواسط آسيا.. حتى إنّ السلالات والأسر التي حكمت الهند، كالغزنويين والغوريين والمغول.. إنما أقامت ثقافتها الدينية على أساس الفارسية⁽⁵⁰⁾، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بثقة: إن الثقافة الإسلامية، لا يمكن فهمها بكل تفاصيلها، وعناصر جمالها ومكوناتها، ما لم تفهم العربية والفارسية معاً⁽⁵¹⁾.

والواقع، أن العرب قد وَعَوْا هذه الحقائق منذ زمن بعيد، الأمر الذي ساعد في مضاعفة استعدادهم النفسي، لأن يُقبلوا بوجوههم نحو الفرس، ليتلقوا كل ما تحمله رياح الشرق من لوائح ثقافية وغيرها- رغم محاولات الدس والقطيعة، وخلق النزاعات المصطنعة التي يتقنها عدوهم المشترك- بل لقد زاد عشق العرب للفرس، مذ لاحظوا، أن الإيرانيين لم يتخلوا عن الجو الروحاني السامي، الذي حمله إليهم الفتح العربي -حتى بعد انحسار النفوذ العربي وقيام دول

(49) د. محمد الغفراني: "تعليم اللغة العربية" مجلة "التوحيد" عدد 80، ص 166-170، "قم" 1996م

(50) انظر: د. رضا زاده شفق: "تاريخ الأدب الفارسي" 205، ترجمة محمد هنداي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.

(51) مطهري: "الإسلام وإيران" 101.

الفرس المستقلة، كالتاهازية والسامانية والبويهية وغيرها- ذلك، أن الإيرانيين باثوا يعتقدون أن الإسلام دين وإيمان.. وهو لم يأت إلا ليثبت في ضمير الإنسان الإيراني يقظة واعية، وروحاً جديدة مبدعة، غيرت مجرى التاريخ الإيراني إلى الأفضل.. وما حبة الإيراني لإيران، إلا لأنها مسقط رأسه.

بل لقد زائد الإيرانيون على العرب في خدمة هذا الدين وكانت لهم في ذلك -وما زالت- اليد الطولى، وعلى مختلف الأصعدة.

والفرس، كانوا بسلوكهم هذا من العرب، على نقيض سلوك الإسبان، الذين بعدما ضعف نفوذ العرب في الأندلس، لم يضمروا لهم سوى البغض والشر، وعملوا على الغدر بهم، ثم أخرجوهم من بلادهم، وأقاموا محاكم التفتيش لتحرق حياً، كل من يمت إلى العرب بصلة، رغم أن العرب، قد جعلوا بحضارتهم تلك البلاد- ولمدة ثمانية قرون- أرقى دولة في العالم، كانت عاصمتهم "قرطبة" خلالها "زينة الدنيا" كما تقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه⁽⁵²⁾.

بعد هذا، لا نرى عجباً، إذا مال العرب نحو الفرس، وأقبلوا على الاستمداد من لغتهم وتعلمها، بل التأليف فيها، كما سنرى لاحقاً.

عوامل أخرى :

ومن العوامل الأخرى، التي امتزجت فيها الدوافع السياسية والنفسية والاجتماعية، وأسهمت في زيادة التأثير الفارسي في اللسان العربي، أن المماليك، الذين حكموا مصر وبلاد الشام رداً طويلاً. من الزمن (1204-1516م)، كان أغلبهم من الأتراك العثمانيين، والأتراك الأذربيجانيين، والأتراك المغول، ومن الفرس، فكان ان احتفظ هؤلاء بأسمائهم، ونقلوها إلى أبناء البلاد بدافع التحبيب والتحبب والتقرب⁽⁵³⁾.

كذلك فعندما حكم العثمانيون الوطن العربي طيلة أربعة قرون (1516-1918م) كان الأتراك أنفسهم يستخدمون الفارسية في لغتهم وينهلون منها ألفاظاً وأسماء وألقاباً ومراتب.. وكان التأثير المتبادل بين الفرس والأتراك واسعاً جداً، لدرجة أن الفارسية اتخذت لغة البلاط العثماني رداً من الزمن⁽⁵⁴⁾، فكان من

⁽⁵²⁾ زيغريد هونكه: "شمس العرب تسطع على الغرب" 496، تعريب: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، المكتب التجاري، بيروت، 1964م.

⁽⁵³⁾ انظر: محمد دسمان: "معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي"، دار الفكر، دمشق 1990م.

⁽⁵⁴⁾ رضا زاده شفق: "تاريخ الأدب الفارسي" 207.

أثر الحكم التركي عندنا- في بعض وجوهه- أن بعض الأسر العربية مالت إلى التسمي بأسماء تركية، والتكني بكنى ذات مظهر تركي، فيما هي في حقيقة الأمر، فارسية الأصل، انتقلت إلينا بواسطة الأتراك..

بل إن بعض الأسماء، ما زالت تسري على ألسنتنا مع لفظها التركي، وتحريفها الكتابي، ومن تلك الأسماء، اسم "مرفت" فهو في الأصل الاسم: "مرو" المعروف، ولكن بما أن "الواو" في التركية تلفظ: "ف=7"، والتاء المربوطة هي عندهم تاء مفتوحة دائماً، مثل جودت / عصمت / رافت / بهجت.. فقد تحول الاسم "مرو"، بهذا اللفظ، إلى: "مرفت".

كذلك فقد غلبت الفارسية على الرتب العسكرية والإدارية والحرف اليدوية، في العهود الأنفة الذكر، وكان العرب يُمنحون بعضها أحياناً، فدرجوا على التكني بها كألقاب متوارثة، مثل "باشا وبيك".. أو أنهم احترفوا حرفاً معينة، وحرصوا على تسميتها بحسب لغة الحاكم، مثل: كندرجي، أي الإسكافي.

كما أنه -وكما في كل عصر- تميل بعض الأسر العربية إلى انتقاء أسماء لأبنائها ذات وقع موسيقي لطيف، وكثيراً ما تكون تلك الأسماء- وبالأخص أسماء البنات- فارسية، مثل "يارا" (صديق)، و"سرود" (غناء)، و"روان" (روح) الخ.. كل ذلك، ومن دون أن يعرف الأهل أصلها أو معناها.

التأثير الفارسي ولبنان:

فضلاً عن التأثير الفارسي الذي أصاب لبنان عموماً من خلال ما ذكرنا سابقاً، فقد عرف لبنان مع "جبله العامل"، احتكاكاً مباشراً وعلاقات مميزة مع الفرس منذ أقدم العصور:

فالمعروف تاريخياً حتى الآن، أن هذه العلاقات بدأت بهجوم كورش زعيم السلالة الهخامنشية على بابل سنة 538 ق.م، واحتلاله بلاد الشام- ومنها لبنان- حيث عمل كورش على أحكام سيطرته على جميع المدن اللبنانية الساحلية، وعلى مدينة بعلبك في الداخل.

وفي عام 525 ق.م، اتخذ الفرس من "صور"- أجمل مدن جبل عامل- مركزاً لصناعة السفن الحربية، ومقراً لقيادة القوة البحرية، تثن منه الغارات على السواحل المصرية واليونانية. كما اتخذت مركزاً لضرب السكة، ثم أعقبها صيدون- من مدن جبل عامل أيضاً- ثم جبيل (شمال بيروت).

وعندما قسّم داريوش إمبراطوريته عام (515-514 ق.م) إلى عشرين ولاية، كانت "صور" والمدن الفينيقية الأخرى، ضمن الولاية الخامسة⁽⁵⁵⁾.

وبعد الحملة اليونانية التي قادها الاسكندر/ المقدوني ضد الإمبراطورية الفارسية في الشرق عام 331 ق.م، استمر الوجود الفارسي مكثفاً في لبنان. ويذكر التاريخ معارك كثيرة جرت بين الفرس والروم في القرن السابع الميلادي، في المدن الساحلية اللبنانية وفي بعلبك، تمكن الفرس خلالها من دحر عدوهم وتكريس تواجدهم في بلادنا، حيث ما تزال كثير من الآثار الفارسية العائدة لتلك الفترة تكتشف في لبنان حتى الآن.

وعندما فتح أبو عبيدة بن الجراح بعلبك سنة 14هـ، أعطى الأمان لأهل هذه المدينة "برومها وفرسها وعربها، أن يبقوا على عاداتهم وتقاليدهم ويتبعوا عقائدهم"⁽⁵⁶⁾،... وبالتالي فإننا نرى، أن اللغة الفارسية كانت إحدى اللغات المتداولة بين أهل المنطقة.

ومع توسع الفتح العربي في بلاد الشام، وخروج كثير من سكانها الروم، وخلو أماكن عديدة من الناس، دعا معاوية الفرس للمجيء إلى بلاد الشام، فأسكنهم في الأماكن التي هُجرت، وفي جميع المناطق اللبنانية جبلاً وساحلاً.

ولم ينقطع هذا التوافد الفارسي على المنطقة خلال حكم الدولة العربية، بل استمر حتى خلال الحروب الصليبية على الشرق والأماكن المقدسة، حيث هبّت جميع القوميات الإسلامية للدفاع عن بلاد المسلمين. فلا عجب عندها، أن نرى الشاعر الفارسي الكبير سعدي الشيرازي (ت حوالي 694هـ) يقع أسيراً في أيدي الصليبيين وهو يدافع عن مدينة طرابلس اللبنانية.⁽⁵⁷⁾

التأثير الفارسي و"جبل عامل":

ومع تأثر "جبل عامل" بجميع المعطيات الآتية الذكر، فإن التأثير الفارسي الأقوى الذي أخذ طريقه مباشرة إلى "جبل عامل"، إنما نراه جلياً مع قيام الدولة الصفوية التي أسسها في "تبريز" إسماعيل بن حيدر الصفوي سنة 905هـ،

⁽⁵⁵⁾ انظر: فيليب حّتى: "تاريخ لبنان" دار الثقافة، بيروت.

⁽⁵⁶⁾ انظر: د. محمد علي مكي: "لبنان من الفتح العربي، حتى الفتح العثماني"، وياقوت الحموي: "معجم البلدان" مادة "بعلبك".

⁽⁵⁷⁾ د. أحمد لواساني: "الروابط العربية الإيرانية"، مجلة "الرصد" عدد 60، ص 68-91، بيروت،

1996م.

واستمر حكمها لإيران مدة مئة وأربعين سنة (58).

ذلك أن الصفويين لما تولوا الحكم، واختاروا المذهب الشعبي مذهباً رسمياً للدولة.. أقبل علماء "جبل عامل" على تأييدهم ومباركتهم، وإن هي إلا مدة وجيزة، حتى بدأت وفود الدولة الصفوية تترى إلى "جبل عامل"، موجهة الدعوات الرسمية إلى كبار العلماء والمفكرين فيه، للقدوم إلى إيران، حيث أسندت إليهم مناصب رفيعة في الدولة الصفوية، وكان على رأس هؤلاء علامة عصره، الشيخ بهاء الدين العاملي (ت 1031هـ) (أو كما يُعرف في إيران اليوم بالشيخ البهائي) الذي شغل منصب شيخ الإسلام في أصفهان في زمن الشاه عباس (أعظم ملوك الدولة الصفوية)، وقد أسهم الشيخ البهائي في ازدهار الحركة الفكرية في الدولة الصفوية، من خلال مؤلفاته القيمة بالعربية والفارسية، مثل "الكشكول" و"المخلاة" و"النعيم" وكتابه في الرياضيات "خلاصة الحساب" الذي ترجم إلى معظم اللغات الأوروبية، وكتاب "تشریح الأفلاك" (وهذه الكتب بالعربية)..... ثم مثنوياته، و"تان وحتوا" (الخبز والحلوى)، و"شير وشكر" (اللبن والسكر)، و"جامع عباسي" في الفقه (وهذه الكتب بالفارسية).. كما أن مآثر البهائي العلمية (الهندسية والفيزيائية وغيرها) لا تزال آثارها شاهدة في أصفهان حتى اليوم..

ثم من هؤلاء: المحقق علي بن عبد العالي الكركي (ت 937هـ) رئيس العلماء في الدولة الصفوية.. والشيخ محمد بن علي خاتون العاملي (من جوبا شرق صور) ابن أخت البهائي، الذي هاجر إلى الهند ودخل في خدمة السلطان محمد قطب شاه، سلطان مملكة حيدر آباد الدكن، ثم تولى الوزارة فيها، فالسفارة بين السلطان والشاه عباس الصفوي، وما لبث أن ارتقى إلى منصب الصدارة العظمى في عهد السلطان عبد الله قطب شاه، ثم أسندت إليه إمارة المملكة بأسرها، وأجاز له السلطان الجلوس على سرير الملك في سنة 1038 هـ.

ومنهم الأديب السيد حيدر بن محمد بن حسن نور الدين الموسوي العاملي (ت 1147هـ) صاحب "محل القلائد في شرح الشواهد" (شواهد النحاة على ألفية ابن مالك الأندلسي) الذي استقر بأصفهان.

ومنهم الفقيه علي بن الحسين بن محيي الدين الحارثي العاملي (ت 1168 هـ) صاحب تصانيف كثيرة في الفقه والحديث والفلك والمنطق، منها كتاب

(58) رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسي 201.

"الوجيز في تفسير القرآن العزيز".

ولا ننسى الفقيه والمؤرخ الحر العاملي (محمد بن الحسين) (ت 1104هـ) الذي استقر وتوفي في طوس (قرب مشهد) بعد أن خلف مصنفات كثيرة، منها كتابه القيم: "أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل".

إلى جانب هؤلاء آخرون، أثروا في نواحي الحياة المختلفة في إيران، ورسخوا من خلال مؤلفاتهم ومآثرهم، محبة خاصة لجبل عامل في نفوس الإيرانيين، الذين زادت أعدادهم الوافدة إلى "جبل عامل"، للتعرف إلى موطن هؤلاء الكبار⁽⁵⁹⁾، بل والعيش في ربوعه⁽⁶⁰⁾.

غير أن تصاعد حدة الخلاف بين الصفويين والعثمانيين، وانتقال هذا العدد إلى "جبل عامل"، سيما في عهد الوالي العثماني أحمد باشا الجزار، "الذي سلب جبل عامل استقلاله في معركة يارون سنة 1195هـ / 1780م، فاكتمسح البلاد وعانت جيوشه فيها فساداً وصارت المكتبات الحافلة بأنواع الكتب القيمة، والمخطوطات الثمينة، كمكتبة آل خاتون التي كانت تحتوي على خمسة آلاف مجلد، ومكاتب آل الصغير، وآل الأمين، ونور الدين، وشرف الدين، وفضل الله وآل الحر، وآل نعمة، وآل يحيى وآل السببتي، وآل إبراهيم، وآل الزين.. وغيرهم من بيوتات العلم والوجاهة القديمة، ونقلها إلى عكا على ظهور الجمال، ووزعها على الأفران للحريق، فأشعلها أباماً"⁽⁶¹⁾.

وأمام هذا الظلم المادي والنفسي من قبل العثمانيين وأتباعهم، أثر كثير من أبناء "جبل عامل" الهجرة إلى أماكن أخرى يحتمون بها، فوجدوا ضالّتهم في إيران يتنفسون فيها الصعداء، وينصرفون للتأليف، تعويضاً عن تراثهم الفكري الذي أحرقه تيمورلنك الصغير.. فصنّفوا أعداداً كبيرة من الكتب الأمهات، التي ما زالت تدرّس في الحوزات والجامعات الدينية حتى اليوم.

⁽⁵⁹⁾ انظر: محمد جابر آل صفا: "تاريخ جبل عامل" ص 18 وما بعدها، دار النهار، بيروت، 1981م، محمد كاظم مكي: "الحركة الفكرية في جبل عامل" 122 وما بعدها، دار الأندلس، بيروت 1962م، ود. أسامة عانوني: "الحركة الأدبية في بلاد الشام" 118-152، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1971م. ولمزيد من التفصيل في هذا الموضوع، انظر: علي مروة: "التشيع بين جبل عامل وإيران"، دار رياض الرئيس، بيروت.

⁽⁶⁰⁾ ما تزال توجد في بلدة "شقرا" العاملية (مسقط رأس العلامة السيد محسن الأمين صاحب "أعيان الشيعة") شجرة زيتون معمرة جداً (عدة مئات من السنين) يطلق عليها أبناء البلدة - أباً عن جد - اسم: "زيتونة الفارسي".

⁽⁶¹⁾ "تاريخ جبل عامل" 17.

ونتيجة لهذه التحركات السكانية المتبادلة، ازدادت قوة التفاعل بين الإيرانيين وأبناء "جبل عامل"، بحيث يمكننا- وبكل بساطة- أن نلاحظ اليوم وجود كثير من أسماء العوائل اللبنانية ذات الأصول الإيرانية، مثل: العجمي، الإيراني، الأصفهاني، الشيرازي، القزويني، الهمذاني، الميرزا، الآغا، الآغابي- وغيرها من العائلات التي اتخذت أسماء عربية، مثل عائلة "حمادة" المعروفة في الهرمل وجبل عامل..

وبالمقابل فقد اندمج كثير من العوائل اللبنانية- والعاملية بشكل خاص- في المجتمع الإيراني، حتى فقدت هويتها وضاعت أصولها العربية، غير أن هذا لا يمنع أن ترى عائلات أخرى قد حرصت على التمسك بجذورها، وبرزت أسماءها بين العوائل الإيرانية منتهية بـ "العالمي" أو بـ "الجبل عالمي" كما في "طهران" و"مشهد" وبالأخص في "أصفهان" حيث ما زالت تحتفظ بمواقعها الاجتماعية المرموقة.⁽⁶²⁾

مُصَنَّفَاتُ الْمَفْرَدَاتِ الْمَعْرَبَةِ :

إن هذا التفاعل التاريخي- بكل صوره وأشكاله- بين الأمتين العربية والفارسية، على امتداد العصور، أدى إلى نفاذ مئات من المفردات الفارسية في اللسان العربي، منها ما حافظ على صورته ولفظه، ومنها ما يصعب تشخيصه، نظراً للتغيرات الكبيرة التي طرأت على اللغة الفارسية- حروفاً وقواعد- من جهة.. أو لما شاب- من جهة أخرى- هذه المفردات من تصحيف أو تحريف، أو داخلها من قلب أو إبدال⁽⁶³⁾، عندما تصرف بها العرب لتتلاءم مع الجرس الموسيقي للغة العربية، من خلال:

- حذفهم من الأصل الفارسي للكلمة، أحرفاً من أولها، أو من وسطها، أو من آخرها، فقالوا: مارستان، من بیمارستان (مشفى أو مستشفى)، وشفارج، في بشباره (الطبق عليه القصاع)، وجلوز، في جالفوزه (حب الصنوبر الكبار، وقيل البندق)..⁽⁶⁴⁾

⁽⁶²⁾ من أبناء تلك العائلات: الدكتور باقر العالمي وزير العدل الإيراني السابق، المخرج السينمائي رسول صدر العالمي، الرئيس السابق لكلية الطب في جامعة طهران الدكتور برويز الجبل عالمي، الدكتور علي صدر العالمي، الذي أشرف على علاج الإمام الخميني.. وغيرهم.

⁽⁶³⁾ انظر: الخفاجي: "شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل" ص3- مطبعة السعادة، القاهرة،

-زيادتهم حروفاً على الأصل الأعجمي، فقالوا: ترهات، في: راه (طريق).
-إبدالهم الحروف- وهو كثير- فبدلوا:

-الراء باللام.

-الجيم الفارسية (ج) بالصاد أو بالشين.

-الكاف الفارسية (ك) بالجيم: كركان: جرجان/ أو بالغين: كربال: غربال.

-الخاء بالحاء خربا: حرباء.

-الباء الفارسية (ب) بالفاء أو بالباء: أصبهان: أصفهان/ بنكان: فنجان،
يوز: بوز.

-الكاف بالقاف: كربة: قُريج وقُريق (أي الحانوت) خندك: خندق.

-السين بالصاد: ساروج: صهريج.

-التاء بالطاء: تهران: طهران/ تباشير: طباشير.

-الألف بالعين أو بالحاء.

-الشين بالزاي أو بالسين: شكر: سكر/ مشك: مسك/ بنفشه: بنفسج.

-الزاي بالذال... الخ.

-زيادتهم "جيماً" أو "قافاً" في آخر الألفاظ المنتهية عموماً بالهاء، فقالوا:
برنامج: برنامج/ باشه: باشق.

-تصرفهم باللفظة الواحدة بوجوه عديدة، فقالوا في: تن برور: تنبور
وتنبّل وتنبال وتنبول وتنتل (وهو المذموم القصير القامة) أو (الكسلان،
في العامية).

-اشتقاقهم أفعالاً، ليس من الألفاظ المعربة فقط، بل ربما من اللفظ الفارسي
الصرف، كقولهم من لفظة "جَنْدَر" (الخشبة التي يطرق أو يصقل بها
القماش): جَنْدَر الكتاب، أي أمر القلم على ما درس منه لِيَتَيَّن، وإذ به:
يَجْنِدِرُ جَنْدَرَةً، والأمر: جَنْدِرْ يا فلان... وذلك على غرار ما هو
حاصل في أيامنا هذه من تطويع النحت اللغوي العربي بعض الألفاظ
الأجنبية للاشتقاق، فقالوا: تلفن يتلفن تلفنة، من "تلفون"، أي الهاتف،
ودبلج يُدْبَلَج دبلجة من: "دوبلاج": الانطاق بلغة أخرى (كما في
المسلسلات التلفزيونية المدبلجة).

والحقيقة أن هذا التكيف التتاعمي الذي طرأ على المفردات الأعجمية عند

دخولها العربية، هو ضرورة لا بُدَّ منها، لأن أية لغة عندما تستعير بعض المفردات من لغة أخرى، فإنها تجري على تلك المفردات عملية تُسمى: "التكييف التناغمي" قيل أن تطلقها في محيطها الجديد: ذلك أن لكل لغة جرساً موسيقياً خاصاً بها، يرفض الوئام إلا مع مَنْ يجيد العزف على أوتار اللغة والتجاوب (التناغم) معها.

غير أن هذه "اللمسات التجميلية" أو "التناغمية" التي عرفتها المفردات الفارسية المعربة، لا يعني بالضرورة، أن لمعانها الفارسي، قد خفت.. أو أنه انطفأ.. دائماً: ذلك أن اللغة العربية تمتاز في بناء المفردة الواحدة، ببعض الخصائص التي يمكن من خلالها تشخيص المفردات المعربة إلى حد ما: إذ نلاحظ أنه في المفردة العربية الواحدة لا يمكن أن يأتي:

- حرف ساكن في بداية المفردة.

- حرف الـ (ج) وحرف الـ (ق) معاً.

- حرف الـ (ص) مع حرف (ج).

- حرف الـ (ط) وحرف الـ (ج)، إلا إذا كانت المفردة اسماً لشخص أو لموقع.

- حرف الـ (ن) بعد حرف الـ (ز).

- حرف الـ (ز) بعد حرف الـ (د) أو الـ (ب) أو الـ (س) أو الـ (ت).

- حرفان متشابهان بينهما حرف الألف.

كما أنه لا يلتقي في المفردة العربية حرفان ساكنان: كذلك، فكل اسم يبدأ بـ: (نر) هو غير عربي: نرجس.

هذه الميزات، سهّلت على كثير من الباحثين - قديماً وحديثاً - وضع تصانيف في الألفاظ المعربة انطلاقاً من القرآن الكريم، ومن تلك المصنفات:

"المهذب في ما وقع من القرآن من المُعَرَّب"، لجلال الدين السيوطي (911هـ)، ثم ما لبث أن لخص هذا الكتاب في باب، في كتابه الآخر: "الاتقان في علوم القرآن"، وله كتابان ما زالا مخطوطين هما: "المهذب في ما وقع في القرآن من المُعَرَّب" و"الألفاظ المُعَرَّبة".

غير أن كثرة المفردات الفارسية بالذات، الواردة في اللسان العربي، دفعت آخرين لوضع معاجم متخصصة - إلى حد ما - في هذا المجال، ولعل من أقدم هؤلاء:

أبو منصور، موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الأهوازي، المعروف بـ "الجواليقي" (ت 540هـ) صاحب كتاب: "المعرب في ما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي" وهو كتاب يحتوي مفردات سريانية ونبطية وبربرية وقبطية وحبشية.. إلّا أن أكثرها فارسي. وقد احتج الجواليقي لإثبات مفرداته تلك، بما ورد في أشعار وأحاديث العرب.

ومنهم، شيخ الإسلام، شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي الكوفي (ت 1069هـ) صاحب كتاب: "شفاء الغليل في ما في الكلام العرب من الدخيل".. وهو لا يختلف عن كتاب الجواليقي سوى في زيادة الألفاظ الفارسية التي ازدادت في العربية، خصوصاً في العصر العباسي⁽⁶⁴⁾.

وفي العصر الحديث، وضع الباحث العراقي، رئيس أساقفة الكلدان الكاثوليك، "أدي شير" (ت 1914م) كتابه "معجم الألفاظ الفارسية المعربة"، وقد ظهر هذا الكتاب لأول مرة، من بيروت سنة 1908م، وهو يتضمن مفردات من خمس عشرة لغة، غير أن أكثرها فارسي أيضاً.

وفي سنة 1968م، وضع الباحث الإيراني الأستاذ محمد علي الشوشتري معجمه: "وزهاي فارسي در عربي أي" (المفردات الفارسية في العربية)، وهو معجم يتضمن قرابة ثلاثة آلاف مفردة فارسية انتقلت إلى اللسان العربي.

وفي سنة 1998م، ظهر في بيروت للباحث السوري الدكتور محمد التونجي، "معجم المعربات الفارسية"، من خلال ما ورد في كلام العرب وأشعارهم.

إلى جانب هذه الكتب، كانت تظهر من وقت إلى آخر، بعض المقالات حول هذا الموضوع، في عدد من "الدوريات"، منها سلسلة مقالات للأستاذ أحمد تيمور، ظهرت في سنة 1932م، في مجلة "المجمع العلمي" بدمشق، تحت عنوان: "الألفاظ العباسية" وقد ضمنها العلامة تيمور ملاحظات قيمة حول المفردات الفارسية المنخرطة في صفوف العربية.

كما أن بعض المستشرقين قد أدلى بدلوهم في هذا المجال، كالملاحظات القيمة التي أوردها المستشرق الهولندي دوزي (1300هـ / 1883م) في معجمه "المستدرک".

ومن المفيد والطريف في آن، أن نذكر هنا، أن الباحث السوري الأستاذ

⁽⁶⁴⁾ انظر "ضحى الإسلام" 179.

ناصر الدين الإسلامي، منكباً منذ أوائل التسعينات من هذا القرن العشرين، على وضع معجم مبني على بعض علوم "الألسنية"، هو علم "التناغم اللغوي بين العربية والفارسية"، وهو علم يبحث، في المؤلف لفظاً، والمختلف معنى في مفردات لغتين أو أكثر.. ودلالة ذلك على مدى التقارب والتكوين الوجداني والفطري والعاطفي والثقافي، بين الشعوب.. ودرجة استعاداتها لأية عملية تفاعل محتملة. ولا يخفى أن كثرة المفردات المتناغمة بين العربية والفارسية، ليس وليد صدفة عابرة- كما قد يحصل لقلة من الألفاظ في بعض اللغات. الأمر الذي يدعونا إلى التوقف عنده ملياً.. فضلاً عن أن الإسلام قد ألف بين الأمتين، وزاد في عرى هذا التناغم توثيقاً. ومثال هذا التناغم ما يلي:

في العربية	في الفارسية
مدينة	شهر
شهر	ماه
بسيط	ساده
مادة	آقايان
ريح	باد
باد	منقرض شد
شارب	سبيل
سبيل	راه.. الخ

أما الألفاظ الفارسية المتداولة في "جبل عامل" اليوم، فهي كثيرة، وتحيط بجميع نواحي الحياة... وأنا لا أزعم أن هذه الألفاظ، لا يتم تداولها خارج "جبل عامل". غير أنني أؤكد، أن بعض هذه الألفاظ- على الأقل- مقتصر على أبناء تلك المنطقة.



تنوع الكلمات المركبة والمفردات الفارسية والعربية في الغزل المعاصر.

الدكتور منوچهر اكبري*

ترجمة: منير مسعودي

لا زال الجدل ساخناً بين أصحاب النقد الأدبي وفنون البلاغة
والفصاحة حول: هل أن لكل قالب شعري مفرداته الخاصة؟ أي، هل
ليس بإمكاننا - على سبيل المثال - أن نصبّ في قالب المثنوي
سوى كلمات معينة؟ وهل لا يمكن أيضاً استخدام تعابير قالب القصيدة
في قالب الغزل؟

وفضلاً عن ذلك، ثمة تساؤل آخر: هل من الضروري إيجاد صلة أو
علاقة خاصة، محددة من قبل وغير قابلة للتغيير، بين كل من المحتوى واللفظ
والرسالة والقالب الشعري.

فهل قالب الشعر المثنوي لا ينسجم - مثلاً - إلا مع مضامين هذا القالب
ونوعه الأدبي الخاص؟ وهل يعتبر القالب الغزلي القالب الأهم لاستيعاب المادة
العرفانية؟

كذلك ثمة تساؤل آخر ولید السؤالين السابقين هو: ماهي صورة العلاقة
بين المفردات والرسالة الشعرية؟ أي لو توفرت لأحدهم المفردات الشعرية
التي كان يستخدمها الشاعر نظامي كنحوي على سبيل المثال، فهل بمقدوره أن
ينظم غزلاً ملحمياً؟ وهل يمكن أن نسلّم من حيث المبدأ بوجود صلة وقرابة،

* - استاذ مساعد في اللغة الفارسية وآدابها - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران

بين الغزل القالب الأهم لاستيعاب المادة العرفانية؟

كذلك ثمة تساؤل آخر وليد السؤالين السابقين هو: ماهي صورة العلاقة بين المفردات والرسالة الشعرية؟ أي لو توفرت لأحدهم المفردات الشعرية التي كان يستخدمها الشاعر نظامي كنحوي على سبيل المثال، فهل بمقدوره أن ينظم غزلاً ملحمياً؟ وهل يمكن أن نسلم من حيث المبدأ بوجود صلة وقرابة، بين الغزل والملحمة؟

والمثال الآخر الذي نطرحه بصورة تساؤل هو: أن جلال الدين محمد البلخي المعروف بمولوي — جلال الدين الرومي — استخدم مفردات من نوع معين في شعره، فهل يمكن أن نعثر عليها في قالب "المتنوي المعنوي"؟

فمن خلال إثارة مثل هذه التساؤلات، والإشارة إلى هذه المحاور والموضوعات، لابد من فتح باب دراسة المفردات التي تنتمي لعائلة واحدة، والتعرف على جذور واشتقاقات المفردات الشعرية. وقد يتطلب الأمر تقديم دراسة أصولية دقيقة حول اللغة الأدبية واللغة غير الأدبية في فرصة أخرى. وينبغي هنا أيضاً تحديد نوع القانون الذي ينظم استخدام مختلف المفردات في أثر أدبي معين، لاسيما في مجال الشعر. ثم ماهو المرجع الذي يحدد عوامل استخدام المفردات وأسبابه، وحجم هذه المفردات ونسبتها المئوية في شعر ما؟ وكيف يمكن توضيح وتحديد مدى نفوذ المفردات ومقدار شعريتها؟ وماهو الدور الذي تلعبه طبيعة الحضارات والثقافات وخلفياتها في استخدام التعابير والنتائج الأدبية ومن بينها الشعر؟

المؤسسات والدوائر المعنية بالدراسات والبحوث في حقل العلوم الإنسانية — ومن بينها الأدب واللغة الفارسية — منهمكة منذ سنوات في تدوين منحى للمفردات اللغوية، لاسيما بعد ظهور المجمع العلمي للغة والأدب الفارسي إلى الوجود.

ومن الدراسات الأساسية المهمة هي، كيفية استخدام المفردات العربية في اللغة الفارسية، سيما وأنّ الأصول والقواعد المهيمنة على هاتين اللغتين قريبة من بعضها في الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن إيجاز مجموع ما طرح حول هذه العلاقة اللغوية في خلال السنوات الأخيرة، في ثلاثة محاور:

أ — تعامل متطرف خلاصته وجوب إغلاق باب اللغة الفارسية بوجه المفردات العربية، والسعي لإقصاء كافة المفردات العربية التي دخلت

إلى اللغة الفارسية منذ الماضي وحتى عصرنا الراهن.
ولاريب في أن تحقيق هذه الفكرة لا يعد أمراً معقولاً ولا علمياً؛ وينم
عن العصبية القومية فضلاً عن احتمال تلوث هذه الفكرة بأهداف
سياسية. ذلك أن طرح مثل هذه الفكرة شبيه بأن تقول: لا بد من
انتزاع الشمس والقمر عن مساريهما! بل إنه لا يمكن كتابة حتى
عبارة فارسية كاملة مجردة تماماً من المفردات العربية لتوضيح
خلاصة كلام أنصار هذه الفكرة.

ب - تعامل متطرف إزاء أصحاب الفكرة السابقة. فأصحاب هذه الفكرة
يقولون بضرورة فتح أذرع اللغة الفارسية لاحتضان المفردات
العربية كافة، بل نعتبر كثرة المفردات العربية في اللغة الفارسية
دليلاً على العلم والفضل، مثلما كان يرى ذلك بعض كتاب العهد
القاجاري.

وهذه الفكرة ليست بلا مؤيدين في إيران، إلا أنها خاطئة وغير
معقولة وغير ممكنة أيضاً، كما هي الحال بالنسبة للفكرة الأولى.

ج - تعامل معقول ومعتدل، ويتمثل في الأسلوب الحميد الذي انتهجه كبار
أدباء الفارسية وشعراؤها، وهو أسلوب متحرر من الإفراط والتفريط.

وإذا اعتبرنا مجموعة آثار الفردوسي وسعدي وروذكي والعطار وحافظ
وسنائي ومولوي، معياراً للغة الفارسية، فإننا نجد فيها استخداماً معتدلاً ومعقولاً
وقيماً للمفردات الفارسية والعربية. وهو اعتدال أدنى - ولاشك - إلى ازدهار
الفارسية وخلودها واتسامها بالفصاحة والجزالة.

ونجد النتاج الأدبي الكامل في "كلستان" - روضة الورد - سعدي، الذي
يجمع كافة أصحاب الذوق والأدب والنقاد والمتصلعون في الشعر على أصالته
وبلاغته.

وهنا يطرح السؤال الآتي نفسه: هل كان بإمكان سعدي أن يصوغ كافة
آثاره باللغة العربية؟ لاشك أن المطلعين على ترجمة حياته وخلفيته الشعرية
وكفاءته العلمية، يدركون جيداً بأنه رجل متمكن من البلاغة والأدب العربيين.
وبارع فيهما وبإمكانه أن ينظم ويؤلف في هذه اللغة أيضاً.

والسؤال الأساس الذي يثار: لو كان سعدي قد كتب آثاره باللغة العربية،
فهل كان قد انتزع لقب "أفصح المتكلمين" أيضاً؟ وهل كان بإمكان آثاره ولغته

أن تصبح معياراً أيضاً؟

وعلى صعيد آخر، لو كان سعدي قد عمل بفكرة المتعصبين للفارسية، ولم يستخدم المفردات العربية، فهل كان بإمكانه أن يبقى أستاذ البلاغة والفصاحة الفذ؟. ألم تكن المعرفة بدقائق اللغتين الفارسية والعربية وطرائفهما وإسرارهما، عاملاً من عشرات العوامل الأخرى التي أدت إلى نجاح سعدي وحافظ وتألقهما؟ ألم يكن علماؤنا وكبار أدبائنا، عناصر وطاقات استثنائية رائعة في استيعاب المفردات والوقوف على إمكانية تطوير المعنى واللفظ، والقدرة على استخدام العناصر اللغوية ومفردات كل لغة؟ فما الذي طرأ حتى لا نتخذ طريق الاعتدال، ولا نحذو حذو كبار أدبائنا وأعلام شعرنا القدماء؟

بعد هذه المقدمة الموجزة، واستعراض بعض العناوين والموضوعات التي بإمكان كل واحد منها أن يكون محوراً لمقالات وبحوث ودراسات موسعة مثيرة؛ نعود إلى صلب الموضوع ونقول: ماذا فعل شعراء إيران بعد انتصار الثورة، لاسيما على صعيد القالب الغزلي الذي يُعدّ عروس القوالب الشعرية لاعتبارات عديدة، والذي لا يستقبل كل مفردة وكلمة، ويستقطب بشدة المفردات والعناصر الجميلة الحلوة؟ وما هو النهج الذي اختاروه من بين المحاور الثلاثة التي أشرنا إليها؟

ولكي تتضح مختلف الجوانب حرصنا في الأمثلة المذكورة لاحقاً، على اختيار نماذج لأدباء قدماء ومعاصرين للمقارنة بينها. كما أخذنا بنظر الاعتبار بأن يكون أحدهما ممن ترعرع في مدارس العلوم الدينية، والآخر خريج المدارس الأكاديمية. ولا يخفى أن مثل هذه المقارنة يمكن أن تكون بين شعراء آخرين أيضاً، إلا أننا ارتأينا أن تجري بين مقطوعات غزلية لكل من سماحة الإمام الخميني الراحل (رض)، والشاعر قادر طهماسي المعروف بـ"فريد"، كي نكشف عن إيقاع المفردات وتنوع التعبيرات من جهة، وعن حجمها وأصولها والعناصر الشعرية من جهة أخرى.

وأذكر الأعضاء الذين ليس لديهم معلومات هامة عن هاتين الشخصيتين — لاسيما "فريد" — بأن هذه الأخيرة من شعراء الغزل المعاصرين، وأن الروح الغالبة على شعره مزيج من العرفان والملحمة. والملحمة في شعره مستقاة بشكل كامل من الملاحم الإسلامية والدينية، كما أنه على معرفة كافية بتاريخ هذا القالب الشعري وتطوره، وبارع في استخدام العناصر والمفردات الشعرية التي كانت تستخدم في الأدب القديم، وهو دقيق في ذلك وذو إدراك جيد على

صعيد الاستيعاب الشعري لكل مفردة وإيقاعها الصوتي، والملاحم التصويرية على صعيد الخيال المتصل بالعناصر الشعرية. ويظهر التموج والتلميح في العناصر المقتبسة من الثقافة الإسلامية بشكل واضح في شعره. ولم يُبدِ أية رغبة أو تعاطف مع الشعر الحديث. كما أنه يسعى جاداً للتوصل إلى أسلوب شعري خاص به.

أما الإمام الخميني (رض)، فإنه يسلك النهج العراقي في ميدان الغزل، وهو أقرب إلى حافظ من سائر الشعراء، ولغته الشعرية مزيج من العرفان والأخلاق، والعرفان الخالص عنده مقتبس عن العرفان الولائي.

ومما يجدر ذكره أن دائرة الدراسة والتدريس والبحث العلمي كلما كانت ملتصقة باللغة العربية، كان منحى الاصطلاحات والمفردات العربية المستخدمة ونسبتها المتوية أكبر.

وفي مدارس العلوم الإسلامية التي تكتب فيها وتُدْرَس الكثير من الآثار والمتون العربية، فمن الطبيعي أن يكون أصحاب هذه المدارس والمفكرون أكثر التصاقاً واستئناساً باللغة والأدب العربيين وأكبر معرفة بهما.

وفيما يلي سنستعرض أولاً غزلاً للإمام الخميني (رض) ذا سبعة أبيات يحمل عنوان "خانقاه دل" — خانقاه القلب —، وغزلاً آخر، للشاعر "فريد"، ذا ستة أبيات يحمل عنوان "هذيان"، وهما غزلان عرفانيان.

"خانقاه دل"

الا يا ايها الساقى برون برحسرت دلها

كه جامت حل نمايد يكسره اسرار مشكلها

برمى بربندراه عقل راز خانقاه دل

كه اني دار الجنون هرگز نباشد جالى عاقلها

الردل تشنه اي برعشق جانان جاى خالى كن

كه اين ميخانه هرگز نيست جز ماواى بيدلها

تولسراز نشنه في كمتر از آنى بخود آيى

بيرون شويى درنك از مرز خلوتگاه غافلها

جه ازكلهاى باغ دوست رنك آن صنم دیدی

جداكشتی ز باغ بوست دریاها وساحلها

توراه جنت و فردوس رادریش خود دیدی

جدا كشتی زاره حق و بیوستی بیاطلها

اكر دل داده ای بر عالم هستی وبالاطر

بخود بستی ز تار عنکبوتی بس سلاسلها

— مجموع المفردات الشعرية 75 مفردة فيما عدا المفردات المتكررة والحروف.

— وجود حوالي 25 مفردة عربية أو مايؤلف نصف مفردات الشعر.

— وجود 8 مفردات مركبة (أي نصفها عربي ونصفها الآخر فارسي).

بين المفردات العربية الـ 25 التي أشرنا إليها، مثل:

حل نمودن، مأواى دل، خلوتگاه غافل، راه جنت، جای عقل.

— نشاهد بعض المفردات العربية المركبة جاءت بأسلوب وسياق وقواعد نحوية عربية، مثل: ألا يا أيها الساقى، ودار الجنون.

— 90% من المفردات الشعرية الأساسية في هذا الغزل مقتبسة. عن اللغة العربية كالساقى، والعقل، والعشق، والصنم، والحق، والعالم، والغفلة.

"هذيان"

خوب شد آمدی ای عشق که تنها بودم

تا نبودى تودر اندیشه فردا بودم

سالها رفتم و فریاد که من بینم باز

در نخستین قدم انکار همی نجا بودم

من همسایه دیوار به دیوار کویر

یا داز آن روز که همسایه دریا بودم

بروای اختر شبگرد که شب مال من است

من از این دیش در این میکده تنهابودم

بسرمن ای دوست غریبانه مینداز نگاه

من هوادار تو بودم نجداتاً بودم

امشب از وحشت هجران توجان خواهم داد

رفت روزی که به ناز تو شکیب بودم

— مجموع مفرداته 60 مفردة فارسية وعربية عدا المفردات المكررة والحروف.

— وجود 6 مفردات عربية فقط، أو ما يؤولف 1/6 المفردات الشعرية.

— عدم وجود كلمات عربية مركبة.

— الرديف في غزل فريد فارسي (بودم)، والقافية فارسية أيضاً.

— من مجموع الكلمات الثمان التي ألّفت قافية غزل الإمام الخميني (رض). هناك كلمتان فارسيتان فقط، والكلمات الست الباقية عربية.

— جُمعت كلمات القافية الثمان في غزل الإمام بعلامة الجمع الفارسي "ها"، بما فيها كلمة "سلاسل" التي هي جمع أساساً.

وعلى ضوء حجم المفردات العربية، ينبغي القول أن نسبة غزل الإمام إلى فريد هي نسبة 1/3 : 1/6، أي حوالي ضعف شعر فريد من حيث المفردات العربية.

ورغم أننا سنسلط الضوء على نموذجين شعريين آخرين، إلا أن هذين النموذجين يكشفان بوضوح عن مدى وقوع الإمام تحت تأثير ثقافة الدراسة الدينية ولغتها وأساليبها. في حين كان فريد أقل استخداماً للمفردات العربية.

ولابد من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن طريقة استخدام المفردات العربية في اللغة الفارسية وقالب قواعد اللغة الفارسية، يختلف بشكل كامل عن اللغة العربية والسُمو العربي، مثل اتصال "انه" الفارسية بمفردة "غريب" العربية، أو ظهور كلمة "ميخانه" المركبة من "خانه" الفارسية و"مى". وهناك الكثير من النماذج الأخرى التي اكتسبت الصيغة اللغوية الفارسية.

أما الغزلان الآخران لسماحة الإمام والسيد قادر طهماسي، فإنهما يتشابهان من حيث عدد الأبيان، ويختلفان كثيراً من حيث عدد المفردات الفارسية والعربية. ويحمل غزل فريد عنوان "تيري در تاريكي" أي سهم في الظلام.

" تيري در تاريكي "

که بود باز دلم را شکست وینهان شد؟

مرا سیر به انی دردمست وینهان شد

به حجلی دل من دخون نرانة عمکین

دو باره داغ شهادت نشست وینهان شد

به خانهء دلم آن باغ خلسته ینجره ای

کشوده بود ولی باز بست وینهان شد

بدین یهانه کزین دس همیشه نیش توام

تمام آینه هاراشکست وینهان شد

کلی سیدکه برواندای به کاکل داشت

شکنت در من زیبابرست وینهان شد

بدین قریب که خالی نمی توانم دید

کرفت جام ولم رازدست وینهان شد

تمام هستی یک جرقة بود، فزید!

که از میان "شمشیر جست وینهان شد".

— يتألف هذا النزل من سبعة أبيات.

— المفردات العربية فيه هي: حجلة، شهادت، خلسته، جرقة، تمام.

— مجموع مفردات الغزل 65 مفردة (عدا الأفعال والمفردات المكررة والحروف)، 3 مفردات منها عربية وهي تؤلف 1/14 من مجموع المفردات وإن مفردة "يهانه" ذات جنور بهلوية.

ويحمل غزل الإمام عنوان "جام ازل"، أي كأس الأزل:

"جام أزل"

مازاده عشقيم وديسر خوانده جاميم

درمستی و جان بازی دلدار تماميم

ولداده ميخانه و قرباني شريم درباركه دير مغان دير علاميم
همبستر دلدار وز هجرش بعاييم دروصل غريقيم وبهجران مدايم
بي رنگ و نوانيم ولا ولي بسته رنگيم بي نام و نشاينيم و همي دريي ناميم
باصوفي و باعارف و درويش به جنكيم برخاش كر فلسفه و علم كلاميم
از مدرسه مهجور وز مخلوق كناريم مطرود خرد دييشه و منفور عواميم

باهستي وهستي طلبان و نشتابه ويشتيم

بانيسيستي از روز آزل كام بكاميم

— عدد الأبيات سبعة.

— مجموع مفردات الغزل 95 مفردة عدا الأفعال المكررة والحروف.

— أغلب المفردات فارسية، ويبلغ عدد المفردات العربية أكثر من 25 مفردة.

والمفردات العربية هي: عشق، جام، جان، تمام، قربان، شرب، غلام، هجر، عذاب، وصل، غرق، هجران، مدام، صوفي، عارف، فلسفة، علم، كلام، مدرسة، مهجور، مخلوق، مطرود، منفور، عوام، طلب، أزل.

— نسبة المفردات العربية إلى الفارسية حوالي 1 إلى 3. ولا تحتل المفردات العربية مواقع هامة في غزل فريد، في حين لو أخرجنا المفردات العربية من شعر الإمام لما بقي فيه شيء يستحق الاهتمام. كما أن المحتوى الأصلي لأهم المفردات الأساسية مقتبس عن اللغة العربية. وتبلغ نسبة المفردات العربية في قافية غزل الإمام 90 % ونظراً لتساوي عدد أبيات الغزلين، تبلغ نسبة التباين بينهما في استخدام المفردات العربية 3 : 5، أي أن غزل الإمام يفوق غزل فريد بخمسة أضعاف في استخدامه لهذه المفردات.

- ويتشابه هذان الغزلان من حيث المواصفات تقريباً مع الغزلين الأولين.
- في غزل الإمام، الذي يحمل عنوان "جام أزل"، توجد 6 كلمات عربية من مجموع الكلمات السبع التي تُولف القافية.
- غزل فريد، الذي يحمل عنوان "تیری در تاریکی" يعدّ شعراً مردفاً رديفه "دنهان شدن"، ولم تُستخدم حتى مفردة عربية واحدة في قوافيه.
- المفردات العربية الخمس في هذا الغزل، تتصل كل منها بكلمة فارسية، ولا يوجد إلى جانبي أي منها تعبير أو تشبيه عربي. ومن هذه المفردات: يكرجرقه، حجلة دل، داغ شهادت، باغ خلسه.
- "ومن الله التوفيق"



■ المصادر.

- 1 — الخميني، روح الله، ديوان أشعار، ط1، 1993، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني (رض).
- 2 — دامادي، سيد محمد، مضامين مشترك "در ادب فارسي وعربي، ط1، عام 1992، مؤسسة الطباعة والنشر في جامعة طهران.
- 3 — طهماسي، قادر (فريد) عشق بن غروب، ط1، عام 1996، دائرة الفنون في منظمة الإعلام الإسلامي.
- 4 — فرشيد ورد، خرب عربي در فارسي، ط4، 1983، جامعة طهران.



الجزور المشرقية

لـ "حي بن يقظان"

خلاصة

أ.د. عبد النبي اصطيف*

ثمة كتب عظيمة (Great Books) ، أو روائع (Masterpieces) كما يحلو للمقارنين ودارسي الأدب العالمي أن يسموها، تتجاوز جميع الحدود الإنسانية التي اصطنعها الإنسان في تاريخه حماية لهويته الوهم - وهكذا نراها تتخطى الحدود القومية، واللغوية، والسياسية، والعرقية، فضلاً عن حدود التحقيب الزمني التي نأسر من خلالها فيض الزمن وتدفعه الدائم. واللافت للنظر في هذه الكتب ليس تجاوزها لهذه الحدود على مستوى التلقي والاستقبال والاستهلاك وحسب، بل تجاوزها - وهذا هو الأكثر أهمية - هذه الحدود على مستوى الإرسال والبث والإنتاج أيضاً. وهي بهذا المعنى كتب مؤداة، بالمعنى الذي ذهب إليه أجدادنا في العصر العباسي، أنشأها التفاعل والتلاقح بين الأمم والشعوب والثقافات الإنسانية. إنها كتب كونية تنتمي للكون الإنساني "the human univers" الفسيح زماناً ومكاناً، بل للامحدود أيضاً.

إن كتباً مثل "كليلة ودمنة" و "ألف ليلة وليلة" و "حي بن يقظان" كتب تجاوزت في إنتاجها واستهلاكها، في إرسالها واستقبالها، في بثها وتلقيها، كل

* - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة دمشق.

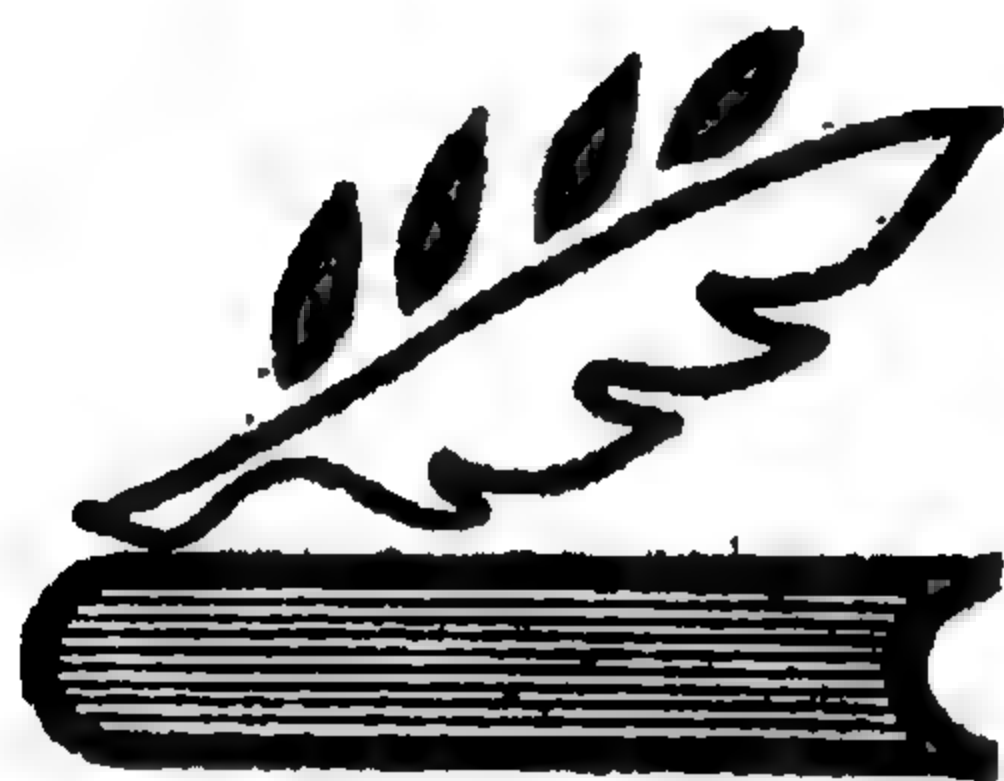
الحدود الإنسانية التي ألفناها. وفضلاً عن هذا كله فإنها كتب حياة تقرأ، وتترجم، وتدرس، وتدرس، وتستلهم، لأنها حصيلة تجارب إنسانية غنية وعميقة في آن معاً. ولهذا فإنه يصعب تدبرها إلا من منظور مقارن وعالمي يؤمن إيماناً عميقاً بوحدة كل التجارب الأدبية والعمليات الخلاقة التي ينتجها النوع الإنساني.

والناظر إلى كتاب "حي بن يقظان" لفيلسوف الأندلس ابن طفيل يستطيع أن يتبين بسهولة أن ثمة خلافاً في تدبره ناجماً أساساً عن عدم التنبه إلى كونيته وقدرته، التي يبدو أنها لا تتضب، على تجاوز كل الحدود. لقد استوعب "مؤلفه"، الذي استغرق نحواً من خمسة أعوام في إنجازها، جميع التجارب الفلسفية والفكرية والفنية التي تيسرت له في بيئة الأندلس الفريدة من خلال اللغة العربية التي احتضنتها عندما كانت لغة المعرفة والعلم والأدب في العصر الوسيط، وصاغ منها على نحو فريد درته التي حملت عنوان "حي بن يقظان" وانتسبت إليه وكان لها هذا التأثير الواسع المتجدد في الكون الإنساني زماناً ومكاناً ومعارف مختلفة ووجوه حياة، وكانت بذلك جزءاً بل مكوناً مهماً فاعلاً في التاريخ الأدبي والفكري والثقافي العالمي. لقد ترجم الكتاب أكثر من أربعين مرة إلى عدد كبير من اللغات ودرس على نحو واسع في مختلف الثقافات ومن قبل متخصصين في مختلف العلوم والمعارف، وباستثناء كتاب ألف ليلة وليلة (والقرآن الكريم بالطبع) ليس ثمة كتاب في الأدب العربي القديم نشر هذا العدد من المرات، وترجم إلى اللغات الأخرى الكثيرة، ولفت الأنظار إليه منذ ظهوره، ولا يزال يظفر كل يوم باهتمام جديد، وقد اكتشفت مؤخراً مخطوطة له في كوالالامبور، وهذا مؤشر واضح على سعة انتشاره قديماً وحديثاً.

وقد حفزت سعة الانتشار هذه للكتاب، وتأثيره الواسع في مختلف الثقافات، والاهتمام غير المسبوق من قبل علماء من ذوي التخصصات والاتجاهات والمشارب، إلى التمرکز في دراسته على تأثيره في الثقافات الغربية، وعلى استقباله في أوربة على نحو خاص، فأنصرفت معظم الدراسات التي عنيت به إلى الاهتمام بتاريخه العربي بعد نشره دون أن تعنى العناية الكافية بجذوره المشرقية، وبتاريخه السابق على ظهوره في الأندلس. من هنا كان سعي هذا البحث (وهو جزء من عمل أوسع يسعى إلى النهوض به صاحب هذه السطور مع الدارس الأندلسي باتريك هارفي، وهو من أكبر مؤرخي الأندلس المعاصرين) إلى التوقف مطولاً عند جذوره المشرقية ابتداءً بالقرآن الكريم

وانتهاءً بابن سينا، ومروراً بالمعتزلة، والغزالي، والمتصوفة، وغيرهم بغرض الوصول إلى فهم أفضل للكتاب، وتوضيح أشمل لمركزيته عبر العصور في الثقافة العالمية، وتدليل أكثر موضوعية على الإسهام العربي الإسلامي (ولاسيما في الأندلس) في الفكر الإنساني الحي.





اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
دمشق DAMASCUS



اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
دمشق DAMASCUS

ثمن النسخة 400 ل.س في القطر
450 ل.س في أقطار الوطن العربي

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق